



Gandhi

y la desobediencia civil.

México hoy

Pietro Ameglio Patella

Traducciones inéditas del
Hind Swaraj y el *Programa*
Constructivo de la India

 UNIVERSIDAD LA SALLE
CUERNAVACA


Serpaj
México


Colektivo
Serpaj-Picasso


PLAZA Y VALDÉS
PYV
EDITORES

Primera edición: 2002

Diseño de portada: Paloma Ayala Vela Revisión tipográfica: Irma Martínez Hidalgo Cuidado de la edición: Fernando Cruz Benítez

© Pietro Ameglio Patella

© Plaza y Valdés, S. A. de C. V.

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés, S.A. de C.V. Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización escrita de los editores.

Editado en México por Plaza y Valdés, S. A. de C. V. Manuel María Contreras No. 73, colonia San Rafael México, D.F., 06470, teléfono: 5097 20 70 editorial@plazayvaldes.com

ISBN: 970-722-083-X

Impreso en México / Printed in México

*A "mi cómplice, mi amor y mi todo,
juntos somos mucho más que dos".
Mario Benedetti*

A mi familia lejana y cercana a la vez.

A los Colectiveros-Serpajianos y su Esperanza Picaso.

A Joaquín, bendición de María y de Mohandas.

*A los amigos en el Camino,
y a todos los que buscan construir la paz
con justicia social y amor.*

*A las personas y los pueblos que nos enseñaron
y enseñan a "desobedecer las órdenes inhumanas".*

*Gracias a Irma y a Fer;
por su generosa solidaridad*

V

Lucha social gandhiana: de la resistencia pasiva al *satyagraha*

La no-violencia no consiste en "abstenerse de todo combate real contra la maldad". Por el contrario, veo en la no-violencia una forma de lucha más enérgica y más auténtica que la simple ley del talión, que acaba multiplicando por dos la maldad [...] A mi juicio, la no-violencia no tiene nada de pasivo, sino que es la fuerza más activa del mundo.

M. K. GANDHI

En el presente capítulo nos proponemos ahondar en uno de los aspectos centrales de la vida de Gandhi, del proceso independentista hindú y de la historia humana libertaria en general; se trata además de un tema con frecuencia citado pero muy pocas veces desglosado y analizado en su complejidad: grandes cantidades de personas impugnando fuertemente en forma no-violenta aspectos centrales del orden social. Quisimos tomar, en lo particular, este punto por el gran carácter de su originalidad y universalidad, además por lo oportuno que es para este momento en México.

El objetivo es construir algunas hipótesis que puedan ser abordadas por otros trabajos, para así ahondar en la reflexión del tema. Naturalmen-

te, algunas de las acciones a que se hará referencia ya han sido mencionadas en los capítulos anteriores, con el fin de situarlas en su carácter cronológico dentro de un proceso, pero ahora trataremos de describirlas con más detalle —también con notas a pie de página— para poder hacer observables aspectos y motivaciones no siempre presentes en primera instancia. Pensamos que este tipo de análisis es clave para que más adelante estas acciones puedan servir de referencia —no mecánica— en otros contextos y territorios, particularmente en el México actual.

El *satyagraha* en acción

Sabemos que la desobediencia civil es una de las formas que implica más alto grado de impugnación dentro de lo que es la acción no-violenta;¹ situada de lleno dentro del plano de la lucha social y no ya en el de la

¹ En una caracterización acerca de las tipologías de la acción no-violenta, a veces malentendida como una forma de *pacifismo pasivo*, escalada según la intensidad de la confrontación y su relación con el orden de lo legal imperante, algunos teóricos afirman la existencia de cuatro posibles niveles, cada uno de los cuales en relación con los otros, que actúan muchas veces simultáneamente y otras de manera escalonada, en caso que el anterior nivel no resultara suficiente para llegar a un acuerdo justo para ambas partes en conflicto. Gradualmente, los niveles de la lucha no-violenta activa podrían ser: *a)* información y diálogo: se busca llegar a acuerdos pactados en encuentros con el adversario, y a la vez informar a sectores amplios de la población acerca del conflicto con el fin de construir posibles aliados; *b)* acción directa o popular: el conflicto se convierte en algo abierto a la sociedad y público, por lo que se desplazan masas en espacios abiertos (marchas, caravanas, mítines, etcétera) para presionar al adversario y ganar fuerza en el número exterior de simpatizantes con la causa; *c)* no-cooperación: se deja de colaborar explícitamente con alguna de las causas de la opresión o con algún elemento material que da fuerza a la parte adversaria (boicot, huelga, ayuno, etcétera), pero no se viola el orden legal; *d)* desobediencia civil: ante el fracaso de las anteriores tentativas para lograr un acuerdo satisfactorio, se recurre a acciones que infringen e impugnan abiertamente una ley que reproduce condiciones de inhumanidad e injusticia (no pago de ciertos impuestos, toma de tierras, bloqueo de calles, etcétera). Para ampliar el tema, se sugiere consultar a Álvaro Díaz, *La no-violencia...*, Secretariado de Justicia y No-Violencia de Brasil. "¿Qué es...", en *Casa del Tiempo...*, pp. 17-24.

solidaridad, por la relación directa que se establece con el adversario. Tuvimos la intención de resaltarla como eje central en este trabajo porque se trata del aspecto clave dentro de la lógica de la espiritualidad y de la acción no-violenta, y además porque es el puente con el otro gran tema gandhiano: la autonomía, desarrollado en el *Hind Swaraj*, pues "una moral de la autonomía se forja cuando se comprende, y se aprende, que hay que desobedecer toda orden de inhumanidad".² Del mismo modo que Gandhi al tocar el tema de la autonomía pone el dedo en la llaga de la economía, en cuanto a la expansión del capitalismo occidental —ya que su propuesta revierte una lógica y una estructura de relaciones económicas—, el tema de la desobediencia civil toca la otra gran llaga en referencia al Imperio inglés: su orden político y social.

Esto nos lleva, en primer término, a plantearnos una cuestión más de fondo: las implicaciones en las acciones de resistencia y de desobediencia. Como bien señala Foucault: "Desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa".³ Ahora bien, la concepción de *resistencia*⁴ es posible caracterizarla inicialmente como pasiva —la no ejecución de ciertas órdenes— o activa —las movilizaciones o violaciones directas en el plano de lo legal o de desobediencia a una orden—. Ambos tipos de resistencia implican acciones de ruptura gradual con la cooperación que se ejerce hacia sistemas, grupos o personas.

En la resistencia pasiva se establece un equilibrio inverso con la identidad del otro que busca la continuidad, se trata de una relación de fuerzas opuestas enfrentadas pero sin buscar llegar a una ruptura; en la desobediencia (resistencia activa) este equilibrio se rompe. En cuanto a algunas de las formas en que se expresa dicha resistencia para Gandhi, éstas pueden ser "encubierta o cotidiana" (característica en la disidencia totalitarista,

² J. C. Marín, *Los hechos armados...*, pp. 24-25.

³ M. Foucault, *Sexo, poder...*, p. 258-259.

⁴ En México se ha tendido a asociar la concepción de *resistencia civil* con la de *desobediencia civil*, pero aquí al hablar de *resistencia* nos referiremos a cualquier forma de impugnación que se realice en la escala que sea y no sólo a la forma *desobediencia civil*.

en las minorías étnicas), donde no existen condiciones viables para realizar acciones masivas públicas y se opta por desarrollar formas simbólicas cotidianas o privadas de confrontación; o también "abierta y civil", donde se deja expresamente de cooperar con el cumplimiento de una ley injusta.

Durante la lucha por la independencia de la India todas estas formas de resistencia se relacionaron y entremezclaron continuamente en varios terrenos de forma simultánea: cultural, jurídico, económico, social, parlamentario, militar, religioso, de salud, filosófico, etcétera.

Gandhi, a su vez, asociaba el tema de la resistencia con el de la fuerza:

Está fuera de discusión que una petición sin el apoyo de la fuerza es inútil [...] Una petición sostenida por la fuerza es la petición de un igual y cuando él transmite su demanda bajo forma de petición, ésta testimonia su nobleza. Las peticiones pueden ser sostenidas por dos tipos de fuerzas. Una es: "Les haremos daño si no nos dan lo que les pedimos"; es la fuerza de las armas [...] El segundo tipo de fuerza puede ser expresada así: "[...] Pueden gobernarnos sólo en la medida que nosotros aceptemos ser gobernados; ya no tendremos nada que ver con ustedes". Este tipo de fuerza puede ser descrita como la fuerza del amor o la fuerza del alma (o la fuerza de la verdad), o en términos más populares, pero menos precisos, resistencia pasiva. Esta fuerza es indestructible [...] La fuerza de las armas es impotente si se contrapone a la fuerza del amor o del alma."⁶

Al estar asociada al amor, al alma, se trata ante todo de una fuerza que nace de lo moral, de una postura ética de dignidad —"igualdad" ante el *otro*— y adquiere relevancia posteriormente al articularse colectivamente con otras fuerzas similares en la no-cooperación y la desobediencia civil. Más adelante, en el mismo *Hind Swaraj*, ahonda en el tema y la relaciona con la historia: "La historia en el fondo es el registro de una interrupción en el curso de la naturaleza. La fuerza del alma, siendo natural, no es tomada en consideración por la historia".⁶ Con ello realza el hecho de que

⁵ M. Gandhi, *Hind Swaraj*, cap. XVI. Martin Luther King en su lucha no-violenta por los derechos civiles, políticos y sociales de la población negra en Estados Unidos, caracterizó este tipo de lucha con el término de *la fuerza del amor*.

⁶ *Ibidem*, cap. XVII.

en la historia sólo se transmiten las situaciones de violencia material que de este modo parecerían ser la norma, cuando es lo contrario. Gandhi cae aquí un poco en un maniqueísmo, o antagonismo, ya que la realidad nos muestra que muchas veces ambas situaciones se complementan dentro de un mismo movimiento social, con similar legitimidad.⁷ Igualmente a veces, por la fundamentación ético-moral que coloca delante de cualquier acción, Gandhi tiene una visión algo dicotómica respecto a la crítica de la modernidad capitalista occidental, y no rescata casi nada de ella. Sin embargo, hay que considerar también al respecto que él trataba de explicar a las masas las características de la confrontación, y para ello la imagen dicotómica es la primera y la más accesible. Asimismo sabía que en ciertos aspectos no es posible conceder un solo espacio al sistema, ya que por esa rendija se desarrolla luego la *penetración*.

La resistencia y la fuerza se conjugan en el método de lucha que construye Gandhi:

El *satyagraha* corresponde en inglés a resistencia pasiva. La resistencia pasiva es un método para defender los derechos a través del sufrimiento personal; lo contrario de la resistencia armada [...] Todos admiten que el sacrificio de uno mismo es infinitamente superior al sacrificio de otros [...] [la resistencia pasiva] bendice al que la usa y a aquél contra quien es usada. Da resultados sin derramar una sola gota de sangre.⁸

⁷ Conviene siempre tener presente cómo la no-violencia activa es una fuerza violenta que utiliza otro tipo de armas diferentes a las de la violencia material. Así lo dice el propio Gandhi: "La no-violencia no consiste en *abstenerse de todo combate real contra la maldad*. Por el contrario, veo en la no-violencia una forma de lucha más enérgica y más auténtica que la simple ley del talión, que acaba multiplicando por dos la maldad [...] la no-violencia no tiene nada de pasivo. Por el contrario, es la fuerza más activa del mundo" (M. Gandhi, *En lo que yo creo...*, p. 130, 134).

⁸ M. Gandhi, *Hind Swaraj*, cap. XVII. *Satyagraha* es una palabra que inventó Gandhi para definir mejor su lucha en Sudáfrica, ya que la concepción tradicional de "resistencia pasiva" no acababa de dar la idea acerca de lo activo de la lucha; desarrolló ampliamente la idea en el capítulo XVII del *Hind Swaraj*. En una carta de 1910 a un legislador del Transvaal, Gandhi explicaba: "Admito que el término de *resistencia pasiva* sea inapropiado. Lo he utilizado porque, hablando genéricamente, sabemos qué significa. Al ser un

En esta forma se explicitaba con claridad la idea gandhiana acerca del sacrificio personal implicado en este tipo de lucha, hasta llegar a su grado máximo en la desobediencia civil, donde se optaba por el propio sacrificio personal antes que sacrificar al adversario. Sin embargo, es importante matizar este aspecto para no caer en alguna forma extática de mesianismo o martirologio colectivo. Para Gandhi, no se trataba de ninguna manera de buscar esos resultados —pues está claro en su pensamiento que la vida debe ser protegida al máximo, empezando por la propia— sino de concebir la construcción constante de múltiples formas morales y materiales para que el adversario cediera en sus pretensiones injustas, tanto en las causas del conflicto como ante la confrontación de los cuerpos.

Resulta importante escuchar del propio Gandhi, en un artículo suyo en el *Indian Opinión* del 23 de marzo de 1921, cómo él describía la creación del *satyagraha*:

El término *satyagraha* fue acuñado en Sudáfrica para distinguir la resistencia no-violenta de los hindúes de Sudáfrica de la *resistencia pasiva* contemporánea de las sufragistas⁹ y de otros. El *satyagraha* no es concebido como un arma del débil [...] él excluye el uso de la violencia debido a que el hombre es incapaz de conocer la verdad absoluta, y por tanto no tiene el derecho de castigar [...] ¹⁰

termino popular, hace referencia fácilmente a la imaginación popular" (M. Gandhi, *La forza...*, p. 278). Gandhi ofreció un premio a través del *Indian Opinión* al lector que encontrara un término mejor que *resistencia pasiva* para definir las acciones de lucha hindúes. El concurso lo ganó Maganlal Gandhi con la palabra gujarati *sadagraha* (*sat*: verdad; *agraha*: firmeza), que posteriormente Gandhi cambió por *satyagraha*.

⁹ Las mujeres siempre han desarrollado un importante papel en las luchas políticas y sociales no-violentas. A inicios del siglo XX, en particular dentro del mundo angloamericano, se distinguieron en Inglaterra la Unión Social y Política de las Mujeres (fundada en 1903 por Emmeline Pankhurst, 1858-1928), y en Estados Unidos el Partido Nacional de las Mujeres (1913), quienes pugnaban por el voto femenino a nivel nacional. De ahí el nombre de *sufragistas* para estas primeras valientes militantes feministas (C. Cardelli, *Breve storia...*, pp. 68-69).

¹⁰ M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, p. 306-307.

Según Gandhi,

la resistencia pasiva entendida en su sentido literal inglés, es la característica sea del movimiento de los sufragistas que de los no-conformistas. La resistencia pasiva fue concebida y es considerada como un arma del débil. Si bien evita la violencia, instrumento del cual el débil no puede servirse, ella no excluye del todo su uso en caso que la situación lo requiera, a juicio del que practica la resistencia pasiva. Sin embargo, la resistencia pasiva siempre ha sido diferente de la resistencia armada, y su práctica en un tiempo fue prerrogativa de los mártires cristianos.¹¹

Aquí Gandhi plantea una cuestión de fondo de la lucha no-violenta, considerada por él como integral a una forma de vida que se construye a partir de una mística, reflexión y posterior acción acerca del propio sacrificio y del *tocar y presionar* la conciencia y fuerza material del adversario (*satyagraha*); distinguiéndola de la acción de *resistencia pasiva* tradicional donde ésta en ocasiones es sólo una táctica para obtener un resultado inmediato, misma que puede cambiar según la circunstancia lo demande. Con esto no se quiere censurar la segunda postura de la no-violencia como una simple táctica de lucha, siempre intercalada con la primera en la misma historia, sino sólo señalar una diferencia, con frecuencia presente en las estrategias de los movimientos sociales.

El *satyagraha* fue experimentado por primera vez en Sudáfrica, cuando la *Gaceta del Gobierno de Transvaal* publicó el 22 de agosto de 1906 una ley que obligaba a todos los hindúes mayores de ocho años a inscribirse en un registro oficial con sus huellas digitales (Ley Asiática de Inscripción, aprobada el 31 de julio de 1907). Luego de un periodo de fracasadas negociaciones con el general Smuts, donde Gandhi logró convencer a los hindúes de otorgar un voto de confianza al adversario y de cárcel del propio Gandhi, el 16 de agosto de 1908 unos dos mil hindúes quemaron sus pases frente a una mezquita en Johannesburgo. Finalmente, después de muchas acciones hindúes de lucha no-violentas y represión inglesa, en julio de 1914 el Parlamento de la Unión Sudafricana aprobó la Ley de Ayuda al

¹¹ M. Gandhi, *Teoría e pratica...*, p. 168.

Hindú, donde se anulaban ciertos impuestos a los hindúes, se permitía un poco más su libre tránsito dentro de Sudáfrica y desde la India y se reconocían sus matrimonios.¹²

En la India el movimiento *satyagraha* para todo el país fue inaugurado el 6 de abril de 1919 con un gran *hartal* nacional (huelga de un día, suspensión del trabajo y, en general, de cualquier transacción económica), como oposición a la Ley Rowlatt que restringía las libertades individuales de los hindúes, como si estuvieran aún en la Primera Guerra Mundial. Esta situación fue determinante en las ideas de Gandhi sobre el Imperio inglés y la posibilidad de obtener la independencia por ellos, en cuanto se dio cuenta que no cederían fácilmente a las demandas básicas autonómicas de los hindúes. Convocó entonces a un *hartal* nacional junto a una campaña de *satyagraha* para resistir a esa ley, comenzando por una masiva difusión de folletos políticos prohibidos por el gobierno. Es interesante observar aquí que a la metodología del *satyagraha*, consistente originalmente en un rechazo a la obediencia de leyes injustas y en la aceptación de la pena impuesta por esa desobediencia, Gandhi agregó la suspensión total del trabajo. El *hartal* tuvo un éxito enorme

[...] [pero] En las grandes ciudades [...] fue acompañado de incendios intencionales, corte de los hilos telegráficos, saqueo de los comercios, bloqueo de los trenes y agresiones a los ingleses. Gandhi ayunó durante tres días y pidió a sus compatriotas que lo hicieran durante veinticuatro horas [...]

Repentinamente el 18 de abril dio por terminada toda la campaña del *satyagraha*¹³ ante los numerosos brotes de violencia desatados y el descontrol de la población hindú. Pocos días antes de la declaración del fin de la campaña, el 13 de abril, se había también efectuado por parte de los ingleses la masacre de Amristar.¹⁴ Gandhi había así entendido que el *satyagraha*

¹² Cf. L. Fischer, *op. cit.*, pp. 60-63, 78-79, 177.

¹³ *Ibidem*, p. 107.

¹⁴ Esta masacre se produjo en Amristar (Punjab) el 13 de abril de 1919, en el terreno baldío de Jallianwalla Bagh, donde 10 mil personas realizaban un mitin para celebrar

no era un punto de partida sino de llegada para el pueblo, y requeriría de una preparación previa para una "perfecta disciplina y la obediencia voluntaria".

Las reflexiones de Gandhi sobre lo sucedido en esta primera experiencia pública del *satyagraha* en la India fueron determinantes para las futuras estrategias al respecto:

Antes que alguien pueda dedicarse a la desobediencia civil, debe haber sido respetuoso hacia las leyes del Estado [...] Llamé a la población a unirse a la desobediencia civil antes que estuviera calificada personalmente para hacerlo, y ese error me pareció de la misma magnitud que las montañas del Himalaya [...] Comprobé que antes que un pueblo se encuentre en condiciones de participar en la desobediencia civil, debía comprender las más profundas implicaciones de esta actitud [...] Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes, en circunstancias bien definidas".¹⁵

Más adelante lograría este objetivo con el trabajo de los cuerpos de voluntarios no-violentos (*satyagrahis*) y la amplia difusión educativa nacional mediante sus periódicos y campañas permanentes.

Como un antecedente de esta acción, sabemos que ya en 1917 Gandhi había desarrollado en la India, en una escala menor y sin la convocatoria del Congreso, su primera campaña de no-violencia activa en Champaran, un pequeño distrito al pie del Himalaya, a petición de los campesinos del lugar. Lo primero que Gandhi realizó fue una acuciosa investigación acerca de las condiciones de vida del campesinado y de los propietarios locales. Más de un millón de campesinos sembraba legumbres y maíz, pero en 15% de los campos debían sembrar añaíl y dar esa cosecha a los propie-

una fiesta *sikh*, siendo que estas reuniones habían sido prohibidas por la ley un día antes. El comandante inglés de la zona, general H. Dyer, cerró con soldados el espacio y disparó a quemarropa sobre la muchedumbre ocasionando "1137 heridos, más 379 muertos o sea 1 516 bajas para 1 650 balas". El posterior juicio y castigo de los ingleses al general Dyer por este acto fue muy tibio, casi justificatorio, marcándose así un punto importante de fractura en la relación entre ambos pueblos (L. Fischer, *op. cit.*, p. 110). Cf. L. Bianco, *op. cit.*, pp. 25-26.

¹⁵ M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, pp. 440-441.

tarios como renta. Al derrumbarse la industria del índigo —el añil procesado—, debido a productos sintéticos alemanes creados por la Bayer desde 1897, los propietarios quisieron subir el arriendo de la tierra y ante la resistencia de los campesinos los agredieron con violencia. Luego de una lucha de siete meses (investigación de la situación económica, huelgas, ayunos, etcétera), desafiando también a los tribunales, los propietarios aceptaron quitar el aumento de la renta y devolver parte de lo ya cobrado.¹⁶ Resultan muy interesantes las reflexiones que hacía Gandhi en largas reuniones con los obreros del lugar respecto a la huelga y sus condiciones: "1) Nunca recurrir a la violencia; 2) No molestar a los obreros que desearan trabajar; 3) Nunca depender de limosnas; y 4) Mantenerse firmes, no importa cuánto tiempo durase la huelga, y ganar lo necesario para subsistir, durante la misma, mediante cualquier trabajo honesto".¹⁷ Gandhi utilizó varios instrumentos para desarrollar sus luchas sociales:¹⁸ en primer término buscó siempre el diálogo —directo, epistolar o periodístico— y la negociación con el adversario, y con las masas hindúes en grandes caminatas y mítines-oraciones; pero cuando fue necesario utilizó acciones que requirieron de mayor intensidad en la confrontación: el ayuno, el boicot y, en su mayor nivel, la desobediencia civil propiamente dicha; todas ellas formaban parte del movimiento *satyagraha* para la afirmación de la Verdad. Gandhi no evadía la confrontación pero la proponía en forma diferente a la tradicional en cuanto a la forma y la direccionalidad, produciendo una crítica y ruptura de relaciones como un espacio creativo y abierto, donde si bien siempre se centraba como objetivo un punto central de interés de los ingleses, también se les ofrecía una negociación digna y realista, algo que intentaremos desentrañar en este capítulo.

¹⁶ Cfr. L. Fischer, *op. di.*, pp. 97-99; M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, pp. 381-426.

¹⁷ M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, pp. 401-402.

¹⁸ Para Gramsci, "la lucha política de la India contra los ingleses [...] conoce tres formas de guerras: de movimiento, de posición y subterránea. La resistencia pasiva de Gandhi es una guerra de posición, que en algunos momentos se convierte en guerra de movimiento y en otros en guerra subterránea: el boicot es una guerra de posición, las huelgas son guerra de movimiento, la preparación clandestina de armas y de elementos combativos de asalto es guerra subterránea" (A. Gramsci, *Obras de...*, p. 89).

Detengámonos un momento en las dos primeras formas dentro de la confrontación más intensa, mismas que, de un modo u otro, siempre fueron unidas a la desobediencia civil.

Gandhi utilizó varias veces el recurso del ayuno —"principal manifestación de la no-violencia", según él—, incluso desde la cárcel, en su doble carácter de instrumento de purificación espiritual así como forma de presión pública. Decía también que "mis ayunos siempre han logrado despertar la conciencia de las personas que participaron en ellos y de las que se trataba de influenciar con ellos".¹⁹ Sus principales ayunos fueron: del 17 de septiembre al 8 de octubre de 1924 por la unidad hindú-musulmana; del 20 al 26 de septiembre de 1932 ("Ayuno épico") en la cárcel de Yeravda contra la separación de los *harijans* (descastados o intocables) del electorado establecido en el Decreto MacDonald, hecho que fue modificado por el pacto de Poona del día 24 entre Gandhi y el líder de los intocables, Ambedkar; del 8 al 29 de mayo de 1933, también en la cárcel de Yeravda, contra las prohibiciones de los ingleses a su propaganda contra la segregación de los intocables en su semanario *Harijan*, recién fundado después de la clausura oficial del *Young India*; del 3 al 7 de marzo de 1939 en favor de los derechos políticos de los habitantes de Rajkot; del 1 al 5 de septiembre de 1947 por la paz entre hindúes y musulmanes a raíz de las grandes violencias ocasionadas por la separación de la India Británica en Paquistán e India; su último ayuno, poco antes de morir, fue del 13 al 18 de enero de 1948 con el fin de normalizar las relaciones entre la India y Paquistán.²⁰

A su vez, la cooperación para Gandhi era una "dulzura", pues "entre quien coopera no hay ni el débil ni el fuerte. Cada uno es igual al otro".²¹ En la dependencia, en cambio, se verificaba un sentido de impotencia y denigración, por lo que era necesario romper un esquema leal de cooperación cuando la otra parte no ofrecía un trato igualitario. El boicot representó una de las formas más claras, activas y radicales de la no-cooperación,

¹⁹ M. Gandhi, *Teoría e pratica...*, p. 188-189.

²⁰ Cfr. *ibidem.*, pp. 382-386.

²¹ M. Gandhi, *Villaggio e...*, p. 56.

y significaba el rechazo a colaborar con un Estado corrupto además de poder ser realizada hasta por los niños: se trataba de la *atmósfera* requerida para la desobediencia civil. Gandhi señalaba cómo "la táctica de la no-cooperación no va en contra de los hombres sino en contra de lo que éstos disponen. No va en contra de los gobernantes, sino en contra del sistema que administran. Las raíces de la no-cooperación no se hallan en el odio, sino en la justicia o en el amor".²² El primero de agosto de 1920, después de un *hartal* nacional el 31 de julio, Gandhi decidió lanzar una campaña nacional de no-cooperación hacia Gran Bretaña con el apoyo del Congreso para boicotear mercancías, títulos y puestos honoríficos, escuelas, tribunales, el ejercicio de la abogacía, empleos gubernamentales o militares y ceremonias oficiales. Tomó asimismo la decisión de usar el *khadi* —que se convirtió en el uniforme de la independencia— toda la vida, hizo un voto de hilar cotidianamente y organizó la quema pública de ropa extranjera. Resulta importante tomar en consideración lo que implicaba la decisión de hacerse la propia ropa en un país con mucha hambre, exclusión y despotismo:²³ signo de independencia, rechazo al industrialismo extranjero, creación de un mercado paralelo, logro de una autosuficiencia que a la vez autodignificaba, y un ahorro significativo de recursos materiales para la economía doméstica.

Desobedecer lo inhumano como virtud

Entremos ahora más de lleno al terreno de la desobediencia civil. Al resaltar esta parte principal de la confrontación dentro de la acción no-violenta, que es la desobediencia explícita y pública a todo lo que el subordinado considera injusto, inhumano e ilegítimo, a primera vista parecería que se hace referencia a un término al que se está acostumbrado a usar con frecuencia. Sin embargo, la complejidad que tiene el desobedecer a este grado y amplitud, dentro de la cultura dominante, es grande. Intentaremos

²² M. Gandhi, *Ahimsa...*, p. 13.

²³ Cfr. M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, pp. 170-172.

desentrañar alguno de los desafíos y soluciones que el movimiento gandhiano encontró al respecto, a partir de una reflexión inicial del contexto cultural universal de estas acciones, acerca de su concepción de la "obediencia".

Todo el orden social en que somos construidos desde la familia, la escuela, la política y en los demás aspectos de la vida, está articulado alrededor de un valor primordial, como afirma Juan Carlos Marín: "La obediencia anticipada a ejercer un castigo cuando una autoridad nos lo demanda", donde "el castigo en realidad encubre a un enfrentamiento y aparece como un acto de justicia".²⁴ O sea, estamos entrenados desde que nacemos a ver la obediencia —en su calidad de principio abstracto y absoluto, así como en lo concreto cotidiano— como un importante valor social, y a castigar ciegamente según nos lo pida quien sea para nosotros una autoridad, legal o moral, en ese momento, por lo que asumimos su petición como legítima.

Entonces implícitamente se normaliza, se legaliza la relación entre el obedecer, el castigar y el ejercicio de la autoridad.²⁵ De ahí que se privilegie siempre asumir la actitud pasiva de obedecer: porque es premiada familiar y escolarmente como virtud, porque es normalizada socialmente ("todos lo hacen"), porque aleja cualquier castigo, porque finalmente reproduce un ordenamiento social al cual se está adscrito y en el que se cree ciegamente que es el mejor y, desde las proclamas *del fin de la historia*, el único realmente viable.

²⁴ Juan Carlos Marín, *La noción de...*

²⁵ Michel Foucault ahonda en esa relación: "El hecho de que la falta y el castigo se comuniquen entre sí y se unan en la forma de la atrocidad no era la consecuencia de una ley del talión oscuramente admitida. Era el efecto de los ritos punitivos de determinada mecánica del poder: de un poder que no sólo no disimula que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas; de un poder que se afirma como poder armado, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las funciones de guerra; de un poder que se vale de las reglas y las obligaciones como vínculos personales cuya ruptura constituye una ofensa y pide una venganza; de un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de sublevación, que no es en su principio muy diferente de la guerra civil..." (M. Foucault, *Vigilar y...*, p. 62).

Un aspecto relevante de este proceso es la forma en que se ha ido introyectando, por amplios sectores sociales, la concepción de que "la autoridad es necesaria". Al aceptar esto los potenciales adversarios pasan a ser seguidores del orden establecido. Para Gramsci, esta forma se expresa como una "captura ideológica" de los sectores populares, que se da por una "invitación a la complicidad"²⁶ de parte de las clases hegemónicas.

Estas formas de complicidad e impugnación, a partir de la construcción de la obediencia en la sociedad, han sido también analizadas por los disidentes socialistas. En particular, Vaclav Havel sostiene cómo "cada uno ayuda al otro a ser obediente. Ambos son objetos de un sistema de control pero a la vez también son sujetos. Los dos son víctimas e instrumentos del sistema". El sistema no es sólo un orden social impuesto por un grupo sobre otro, sino "algo que permea a la entera sociedad". Así vemos cómo nuestra obediencia reproduce al sistema de dominación, y, según Havel, "esto es más que un simple conflicto entre dos identidades. Es algo peor: es un desafío a la misma noción de identidad". Se corre al poder con la resistencia cultural, que va creando otra cultura alternativa; resistir a veces desde lo pre-político desarrolla condiciones posteriores para lo político,²⁷ y se construyen una "vida independiente de la sociedad" y "estructuras paralelas" en una "segunda cultura". Estas estructuras paralelas son el espacio donde se empieza a articular esa experiencia de resistencia para vivir en la verdad, en la desobediencia a lo establecido por la autoridad.²⁸

Profundicemos un poco más acerca de la complejidad de la acción de desobedecer, para así penetrar la lógica y la acción de Gandhi. Señala Stanley Milgram, investigador norteamericano preocupado por desentra-

²⁶ L. M. Lombardi S., *Antropología cultural...*, p. 116. También Elias Canetti en *Masa y poder* desarrolla cómo somos construidos, en forma similar a los soldados, a estar siempre "en un estado de conciente *espera de órdenes*" (p. 308).

²⁷ Un ejemplo es la *Carta 77* que hiciera un grupo de disidentes en Checoslovaquia, y que luego se transformó en un movimiento incluyente de resistencia al totalitarismo comunista.

²⁸ V. Havel, *op. cit.*, pp. 143-193. Cfr. en E. Canetti, *Masa y poder*, pp. 299-329.

ñar las condiciones de obediencia social en que se construyó el genocidio nazi de la Segunda Guerra Mundial:

La desobediencia es el último medio por el que se pone fin a una tensión [...] reformula la relación entre sujeto y autoridad [...] [se crea un] carácter totalmente desconocido de la relación que [se] espera tras la ruptura [...] [es] un camino difícil que sólo una minoría entre los sujetos es capaz de seguir hasta su conclusión.²⁹

Por tanto, la desobediencia civil no es entonces un acto destructivo sino, por el contrario, se trata de un acto profundamente creativo, innovador y activo que recupera el propio grado de libertad al permitirnos romper con una dependencia que no nos permite *ser* en la plenitud de nuestra identidad; también es original al máximo pues plantea una nueva relación social impugnadora del orden preeexistente.

La capacidad de construir situaciones originales que caracterizó al movimiento gandhiano se debió en parte a la conjugación de dos elementos difíciles de combinar en una situación de guerra como la que vivió: confrontó siempre muy directamente las situaciones de injusticia, pero a la vez humanizó en extremo al adversario a quien, aun confrontándolo con fuerza, siempre le ofreció la posibilidad de un diálogo realista y sincero. Esto desconcertaba frecuentemente a los ingleses, quienes se movían en la lógica y la estrategia de la guerra convencional. De esta manera vemos

²⁹ Stanley Milgram, *Obediencia a la autoridad...*, pp. 152-153. "La figura de 'el enemigo' se presenta para cualquiera de las dos partes como un atacante [...] el núcleo central de lo que se llama ataque es la imagen de apropiación. La imagen de apropiación tiene que ver con la ruptura de una relación social, hay una relación social que entra en crisis, es de alguna manera vulnerada [...] el ataque puede producirse sin que se use en absoluto un arma o una fuerza armada, ni el más mínimo gesto de violencia. Un ataque puede ser también la desobediencia" (J. C. Marín, *op. cit.*, pp. 93-94). Por tanto, según el autor, el ataque —definido por quien se siente atacado— sería toda acción o proceso que busque alterar las relaciones sociales preeexistentes en determinada territorialidad social donde se da el enfrentamiento; la defensa, en cambio, intenta restablecer las condiciones iniciales de ese espacio social.

cómo la no-violencia activa es también una forma para desarmar al adversario en medio de situaciones de alta violencia y confrontación. Lo que sucede es que se rompe así una relación de colaboración implícita, basada en una legalidad, en un acuerdo tácito, que en esas condiciones reproduce la injusticia social. Esta situación se va desarrollando por medio de algo muy complejo: la construcción de un "territorio moral" por parte de la sociedad que se rebela éticamente, principalmente mediante el uso de su reserva y armas morales³¹ - con lo que se sitúa la lucha en un terreno favorable a la acumulación histórica de esa cultura encarnada en las mayorías. Juan Carlos Marín agrega que "al problema de las *armas morales*, que es complejísimo, se le debe incorporar esta noción de toma de conciencia". Dicho autor, al analizar los tres estadios que plantean las investigaciones de Jean Piaget acerca de la construcción del juicio moral y la incorporación propia que todos hacemos de un sistema normativo de comportamiento, apunta algo importante para entender con más profundidad las implicaciones de las acciones gandianas:

³⁰ Juan C. Marín, *Conversaciones sobre el poder...*, pp. 25-56. Señala el autor cómo "todos los movimientos de masa, absolutamente todos, son movimientos cuya fuerza material esencial deviene de sus armas morales, jamás de las armas convencionales y/o no convencionales" (p. 26). Además, nos remite con la concepción de *arma moral* al estudio, dentro de la política o de la teoría del poder de "*los momentos, los espacios, los tiempos de las confrontaciones*". Lo del arma moral tiene que ver con la posibilidad de uno de los bandos de triunfar en la confrontación de los cuerpos" (p. 49). Ampliando esta caracterización, el autor nos sugiere también cómo "las [armas] fuerzas materiales de las [fuerzas] armas morales son los cuerpos. Esta concepción es de gran importancia, porque constituye el 'comienzo' del puente entre política y guerra. Pero, no es cierto que los cuerpos en cualquier condición sean armas que den fuerza material; tienen que darse ciertas condiciones sociales para que los cuerpos den fuerza material a las fuerzas sociales" (J. C. Marín, *La noción de...*, p. 97). Por ello, frente al disciplinamiento corporal, ocasionado por la expropiación de la energía de esos cuerpos que el sistema de dominación propicia, la lucha no-violenta mediante el uso de las "armas morales" busca la autonomía, la cooperación y la liberación de estos cuerpos —representantes de una mediación de las relaciones sociales— que se resisten al poder.

El tercer estadio es una especie de estadio de descentramiento [...] tiene un extremo de desarrollo cuando las relaciones sociales que se constituyen son relaciones sociales autónomas de cooperación³¹ "entre iguales", cuyo punto de partida es la *crisis de la autoridad* anterior y la constitución de la propia autoridad. Ya no se trata del autoritarismo autista del primer estadio, sino que se centra en el propio individuo: las normas "las construyo yo"; y termina con la crisis de eso y la apertura hipotética histórica en cada individuo de la construcción colectiva [...].

Este proceso Piaget lo constituye "como un ámbito peculiar que lo llama el de la *toma de conciencia*",³² teniendo en cuenta que la "toma de conciencia supone la construcción de un conocimiento original y que construir ese conocimiento original supone una crisis, un proceso, que si bien colectivo social, es ejercido individualmente".³³ Gandhi desarrolló este aspecto en su propagación acerca de los principios de la autonomía, que si bien era un proyecto comunitario y nacional, iniciaba ineludiblemente por una construcción y acción del individuo, desde su cotidianidad.

Podemos así afirmar que un elemento importante para el desentrañamiento de las precondiciones y consecuencias de la desobediencia civil propuesta por Gandhi se encuentra en la búsqueda por construir "relaciones de autoridad y cooperación igualitarias" con los ingleses, mismas que están situadas en un nivel mayor dentro de las etapas de la construcción de conocimiento, y se originan dentro de un proceso de "toma de conciencia" en el pueblo hindú, dado por una doble ruptura: con los estadios epistémicos anteriores acerca de la regulación de su comportamiento y con un largo proceso de domesticación de sus cuerpos.³⁴ Esta faceta acerca de la construcción del conocimiento y la conciencia en el pueblo hindú

³¹ Para ampliar la conceptualización de la *cooperación* en cuanto proceso de "descentramiento" individual y social, véase los textos de J. Piaget, *Introducción a la...*, pp. 229-232; *El criterio moral...*, pp. 340-341.

³² J. C. Marín, *Conversaciones sobre el poder...*, pp. 37-38.

³³ J. C. Marín, *La silla en...*, p. 82.

³⁴ "La 'toma de conciencia' sólo puede producirse pensando con 'todo el cuerpo', pensando con 'toda la especie'" (J. C. Marín, *Conversaciones sobre el...*, p. 87).

dentro de su proceso de lucha independentista, se complementa muy bien con lo que Foucault señala: "Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como *las* cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento".³⁵

¿Cómo hacer que las masas desobedezcan lo inhumano?

Un primer aspecto muy interesante respecto a este tipo de luchas gandianas —aunque él planteaba que en una primera etapa estas acciones sólo serían realizadas por elementos seleccionados—³⁶ consiste en desentrañar cómo logró que grandes masas, en estado muy pauperizado en todo sentido, y rompiendo ancestrales barreras de origen social, se adhirieran a formas nacionales muy amplias de desobediencia civil, logrando, dentro de lo posible, evitar desórdenes mayores y mantener una disciplina de confrontación y sacrificio notables. También hay que puntualizar que las acciones eran desencadenadas desde una reflexión compleja, traducida en forma sencilla para las grandes mayorías, lo que hacía que quienes participaran allí lo hicieran dentro de un proceso de toma de conciencia acerca de su propia dignidad y poder; fue también fundamental para Gandhi adueñarse del liderazgo del Congreso y desde allí articular sus acciones a nivel nacional. Sin embargo, no se trataba de formas ciegas de obediencia en acciones de masas. Entender esto fue de las cosas más difíciles para los ingleses, y en general lo es siempre para quienes detentan el poder de la fuerza material, los cuales no están entrenados para distinguir la originalidad en cierto tipo de movimientos sociales justicieros de desobediencia civil y caen por tanto en la aplicación mecánica de la represión,

³⁵ M. Foucault, *La verdad y...*, p. 28.

³⁶ Gandhi señalaba cómo la desobediencia civil "puede ser practicada sólo en caso extremo y, al menos en una primera etapa, sólo por pocos elementos seleccionados" (M. Gandhi, *Teoria e preatica...*, p. 169).

creyendo que se trata de la manipulación de unos pocos *iluminados* —aunque *huelan* a santidad, como el Mahatma— y no distinguiendo la fuerza en la toma de conciencia de un pueblo que se levanta claro en su autoestima y dignidad,³⁷ y que toma conciencia de su *otredad* y de los valores que ha introyectado negativamente desde el Imperio dominante. Al igual que en muchos otros movimientos sociales, la resistencia comienza por el rescate del individuo frente a un modelo económico que lo ignora y expropia junto a su historia, por una toma de conciencia acerca de la necesidad de tenerse un auto-respeto como persona y como cultura.

Recuperar la propia identidad hindú

Consideremos ahora un par de premisas importantes para contextualizar la reflexión de este punto. Una primera observación fundamental de inicio: hablar de Gandhi y no del movimiento masivo de liberación de la India es un obstáculo para entender realmente los hechos; hablar de Gandhi y no de una cultura de la no-violencia activa —él mismo la llamaba "más antigua que las montañas"—³⁸ representa el mismo problema, pues reduciríamos un fenómeno cultural de larga duración a algo coyuntural

³⁷ Algo similar está ocurriendo actualmente en México con el movimiento zapatista, al cual algunos se empecinan en calificar como una guerrilla *iluminista* o *mesiánica*, manipulada, aislada del pueblo indígena campesino, y no como la expresión del levantamiento armado de un pueblo en lucha por su dignidad y autonomía, empezando por el auto-respeto. Ellos proponen la "desobediencia a la exclusión social", a la que el actual modelo de desarrollo los condena. Ampliaremos este tema en el séptimo capítulo de esta investigación.

³⁸ El gandhismo es una de las corrientes de la no-violencia activa, pero no es la única ni la fundadora, pues se trata de una cultura muy antigua, presente en todas las grandes tradiciones de la humanidad. Gandhi tiene un papel central en ella, porque es quizás el que logra sistematizar con más claridad algunas conceptualizaciones en el plano de la teoría, las cuales lleva a la práctica con gran eficacia. Después de él en este siglo casi todos los grandes movimientos sociales masivos de este tipo han sido en parte inspirados en algo suyo.

político de corta duración. Con ello no se niega este último aspecto, sino que desde él se parte para realizar un análisis más profundo. Asimismo tampoco se quita nada al gran valor humano, espiritual e intelectual del pequeño hombre *gujarati* del que varios señalaron que costaría mucho a las generaciones futuras creer que alguien así vivió en la humanidad.

Como segunda premisa recordemos que Gandhi siempre sostuvo que el verdadero problema a resolver era lograr el cambio en la actitud de los hindúes y no la expulsión o eliminación de los ingleses,³⁹ por tanto una vez asumida esta nueva conciencia como pueblo, los ingleses se tendrían que ir en forma natural. Su axioma era: nosotros somos 300 millones, ellos son 200 mil, no tienen ninguna posibilidad de quedarse si no se los permitimos; cuando entiendan esta sencilla razón seguirán el camino indicado. Sostenía él: "Los ingleses no se han apoderado de la India; nosotros se la dimos. Ellos no están en la India gracias a su fuerza, sino porque nosotros los mantenemos".⁴⁰ Incluso agregaba que "no es necesario expulsar a los ingleses. Si los ingleses se hinduizacen, podríamos hospedarlos. Si quieren quedarse en la India con su propia civilización no hay lugar para ellos".⁴¹ Por tanto, el problema con los ingleses no hacía referencia inicial a ellos en su carácter personal corporal, sino como portadores de una civilización moderna industrial que destruía los cimientos de la cultura hindú, y con ello toda posibilidad de independencia; o sea, la independencia no significaba liberarse de los humanos ingleses sino de una civilización que denigraba, empobrecía y quitaba libertad a cada individuo hindú y al pueblo en su conjunto.

³⁹ Para entender mejor esta postura en su carácter estratégico, conviene tomar en cuenta que "si se vulnera una relación social, no necesariamente esto pasa por vulnerar los cuerpos, puede pasar también por comenzar a vulnerar el orden de las cosas. Pero además, vulnerar el orden de las cosas, sin que necesariamente se destruyan las cosas, significa la alteración del orden de los cuerpos, establecer nuevos ordenamientos, nuevas relaciones sociales. En la medida en que se vulnera el orden de las cosas la contrapartida es un ordenamiento nuevo de los cuerpos" (J. C. Marín, *La noción de...*, p. 124).

⁴⁰ M. Gandhi, *Hind Swaraj*, cap. VII

⁴¹ *Ibidem*, cap. XVI.

Entra aquí, como complemento, otro elemento gandhiano clave que iremos ampliando en el transcurso del capítulo: la relación con el adversario, no enemigo. Gandhi en el *Hind Swaraj* afirmaba, contestando a alguien, cómo "el odio que tiene hacia ellos [ingleses] debería en cambio dirigirlo hacia su civilización".⁴² Durante toda la lucha este elemento será una de las principales constantes en la reflexión gandhiana, lo que le evitará caer en venganzas u odios irracionales ante varios hechos de sangre e impunidad. Así, humaniza a quien tiene delante y despersonaliza la situación negativa, no para aumentar la injusticia sino para no multiplicar el mal.

Agregaba al respecto en las conclusiones del texto citado:

Lo que queremos hacer debe ser hecho no porque nos oponemos a los ingleses o porque queramos vengarnos, sino porque es nuestro deber actuar así. En esta forma, suponiendo que los ingleses quiten el impuesto sobre la sal, nos devuelvan nuestro dinero, otorguen los cargos más prestigiosos a los hindúes, retiren sus tropas, nosotros no usaremos seguramente sus productos hechos a máquina, ni la lengua inglesa, ni muchas de sus industrias.⁴³

La cuestión no era expulsar a los ingleses, sino que se trataba de una confrontación radical de culturas y modelos económicos donde se los aceptaba o rechazaba totalmente. La idea de progreso también se rompía, pues esa civilización, cuya principal promesa era el desarrollo material, no había llevado bienestar a la India, sino al contrario.

Lo anterior es importante para entender toda la estrategia y táctica de lucha gandhiana en cuanto a objetivos y prioridades. Gandhi tenía también claro que para expulsar al mayor Imperio militar y económico de la época se necesitarían enormes masas conscientes de sus acciones.⁴⁴ El

⁴² *Ibidem*, cap. XIV.

⁴³ *Ibidem*, cap. XX

⁴⁴ Aparte de sus férreas convicciones, Gandhi sabía que la única posibilidad real de convencer a los ingleses radicaba en la sublevación pacífica del entero pueblo hindú. Comenta con su crudo realismo en el *Hind Swaraj*: "Los ingleses están perfectamente armados; esto no me asusta, pero está claro que para combatirlos es necesario que millones de hindúes estén armados. ¿Cuántos años se necesitarían para que esto fuese posible? Además armar a la India en gran escala significa europeizarla" (M. Gandhi, *Hind Swaraj*, cap. XV).

problema entonces se desplazaba de la expulsión física de los ejércitos imperialistas a la ruptura de la ignorancia popular hindú y la consecuente construcción de conocimiento, imprescindible para una toma de conciencia liberadora. Conocía que "la capacidad de la *autoconciencia*, es parte de la defensa estratégica de la especie humana; es construir un territorio que le fue alienado. Pero el campo de la reflexión es *una forma de confrontación...*".⁴⁵ Lo que se debía promover en la cultura hindú era la recuperación de la dignidad, de la autoestima, de la tradición milenaria, de la propia historia —no en una visión lineal, sino más bien en espiral— y respecto al resto de las civilizaciones, de las tradiciones que permitieran el pleno empleo y la autosuficiencia. Esa era la recuperación de la conciencia de la *otredad* en su doble carácter: el *otro* como adversario y el *otro* como la posibilidad dentro de un pueblo (o persona) de ser *otro*.

Para ello Gandhi fue construyendo un espacio propio para la resistencia, un territorio *liberado*, donde se experimentase ya esa posible independencia futura, y ese territorio tendría dos espacios privilegiados: el cuerpo de cada hindú consciente de su gran cultura y dignidad personal, y las aldeas donde residía la raíz de la verdadera India libre. Así se van construyendo las "estructuras paralelas" para una "vida independiente de la sociedad", una "segunda cultura",⁴⁶ una dualidad de poder. Al vivir esa verdad se recuperaría la propia identidad; primero entonces se viviría comunitariamente la propuesta nacional desde la recuperación de la propia historia antigua como elemento central en la resistencia cultural y económica.

Resulta significativo y congruente el hecho de que para Gandhi el primer instrumento de la resistencia parte de la adopción y reactivación de las lenguas locales, junto al *hindi* como lengua nacional, factor indispensa-

⁴⁵ J. C. Marín, *Conversaciones sobre el...*, pp. 104-105.

⁴⁶ V. Havel, *op. cit.*, pp. 177, 192, 193.

ble para inculcar el movimiento.⁴⁷ Él impugnó a fondo al sistema capitalista cuando criticaba a los ingleses, a partir de revivir el desarrollo aldeano-comunitario, y mediante el retorno a las lenguas locales y a la cultura oral. Recuperó para ello la oralidad en el proceso de politización, sobre todo rural: los activistas iban de aldea en aldea contando las noticias y escuchando a la gente. En la India la tradición predominante era precisamente la oral, por lo que se buscaba hablarle al pueblo a partir de su propia cultura.

Las lenguas eran el primer vehículo privilegiado para el despertar de las masas, para su concientización política y para la unión del pueblo, pues "el amor hacia la lengua inglesa [...] ha causado un profundo abismo entre las clases instruidas e inclinadas a la política respecto a las masas".⁴⁸ Por esta limitante en el conocimiento del inglés, las masas quedaban marginadas de la mentalidad moderna y así "no pueden dar una contribución concreta a la construcción del *swaraj* [pues] no entienden cada medida con sus implicaciones. Es imposible, a menos que cada medida no sea explicada en sus lenguas". Por ello, "en 1920 fue iniciado un tentativo determinado por reconocer la importancia de las lenguas hindúes para la educación política de las masas, como también de un lenguaje común para toda la India"; el periódico de la resistencia, que dirigía Gandhi, se editaba en lengua gujarati. Y culminaba Gandhi la reflexión con un desa-

⁴⁷ La lengua inglesa había ahondado la división interna hindú entre las clases instruidas y las masas, que no la hablaban. Las masas debían contribuir al *swaraj*, la sociedad alternativa, por lo que era indispensable centrar la comunicación y la cultura a construir desde las lenguas locales. El movimiento hindú es de los pocos movimientos nacionalistas del siglo XX que retoma las lenguas locales, la mayoría de los movimientos usan el idioma del colonizador.

⁴⁸ M. Gandhi, "Programma Costruttivo...", en E. Butturini, *op. cit.*, p. 205-206. Hobsbawm, por su parte, matiza un poco la función de la lengua: "...contrariamente a lo que afirma el mito nacionalista, la lengua de un pueblo no es la base de la conciencia nacional, sino, citando a Bjarne Haugen, un 'artefacto cultural'. Un ejemplo claro de ello es la evolución de las modernas lenguas vernáculas indias" (E. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos...*, p. 121).

fio a los miembros del Congreso: "Nuestro amor por las masas debe estar a flor de piel, si no queremos hacer el esfuerzo para aprender el *Hindustani*, empleando tantos meses cuantos son los años que usamos para aprender inglés".⁴⁹

Programa Constructivo de la India

Pero, ¿desde dónde imprimía el movimiento gandhiano los ejes de su lucha, inteligibles para el pueblo y para el adversario, para generar esa toma de conciencia colectiva que impulsara consecuentes acciones de desobediencia civil y llegara al triunfo final en la lucha?

De inicio, es importante considerar cómo en todas las acciones Gandhi recalca que el punto de partida para la organización de un acto de desobediencia civil giraba en torno a una injusticia específica de la cual los campesinos (*kisans*) tenían conciencia: "No necesitan los campesinos prédicas sobre la no-violencia. Dejen que aprendan a usar la no-violencia como un remedio eficaz que puedan entender y, más tarde, cuando les digan a ellos que el método que estaban usando era no-violento lo reconocerán rápidamente como tal".⁵⁰ Aun teniendo el Mahatma reflexiones teóricas, era una persona por otro lado muy práctica. Él hacía aquí referencia a lo que caracteriza la lucha no-violenta y la construcción del conocimiento prácticamente en todas partes del mundo, a nivel de pueblos: primero se realiza la acción desde la propia tradición cultural como rebelión ante la injusticia social, y, posteriormente, se da la toma de conciencia de lo que se hizo mediante su conceptualización.⁵¹

⁴⁹ M. Gandhi, "Programma Costruttivo...", en E. Butturini, *op. cit.*, pp. 205-206.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 208.

⁵¹ Señala al respecto Piaget: "En primer lugar [...] toda toma de conciencia invierte el orden de aparición de las nociones: lo que es primero en el orden de la acción es último en el orden de la toma de conciencia [...] En segundo lugar, tomar conciencia no consiste simplemente en proyectar una luz sobre las nociones ya totalmente elaboradas. La toma de conciencia original se superpone a las construcciones debidas a la acción. Como tal-

Los ejes escogidos para articular las grandes movilizaciones, para Gandhi, fueron sobre todo dos elementos desencadenantes para la impugnación: la moderna expansión capitalista industrial y la legalidad inglesa, que consideraba los dos pilares del dominio colonial.

Las acciones hindúes de desobediencia civil no eran aisladas ni coyunturales, es decir, no eran sólo con fines inmediatistas, sino que estaban articuladas en el *Programa Constructivo de la India*,⁵² escrito por Gandhi a lo largo de décadas desde la misma Sudáfrica, que planteaba un modelo de desarrollo sociohistórico (o antidesarrollista) diferente para la nueva nación. La propuesta alternativa al modelo capitalista occidental se denominaba *swaraj* (autogobierno), y se basaba en la construcción de formas de autonomía política, cultural y productiva desde los poblados campesinos, en su autosuficiencia y descentralización a todo nivel, a partir de una recuperación históricocultural. En su prefacio al *Programa*, Gandhi se refería a éste como "la forma verdadera y no-violenta de lograr el *Poorna Swaraj* [pleno autogobierno]. Su meta final es la total independencia. Imaginen a 400 millones de personas ocuparse de todo el programa constructivo, que está destinado a reforzar a la nación desde lo más bajo hacia arriba".⁵³

Gandhi sostenía que "la desobediencia civil en los términos de la independencia, sin la cooperación de las masas por medio de un esfuerzo

va rezagada respecto a la actividad propiamente dicha [...]" (J. Piaget, *El criterio moral...*, p. 148). Ampliar en J. Piaget, *La toma de...* A su vez, J. C. Marín apunta cómo "la acción se resuelve no por el conocimiento, sino por la articulación entre acciones. La acción de conocimiento llega sólo al final, hasta que le pongo nombre a las cosas, las conceptualizo y se da la toma de conciencia. Por tanto la acción como realidad es un proceso y el conocimiento de esa acción es otro, de ahí que hagamos muchas acciones sin tener un conocimiento previo".

⁵² El *Programa Constructivo de la India* fue concluido por Gandhi por primera vez en diciembre de 1941, y vuelto a publicar en una edición completamente revisada por él en noviembre de 1945, con un apéndice de 1946 ("Mejoramiento del ganado") y uno de 1948 ("La posición del Congreso"). Su objetivo era mostrar la "construcción del *Poorna Swaraj*, o independencia total, a través de medios veraces y no-violentos" (Nota Introductoria al *Programa*).

⁵³ M. Gandhi, "Programma Costruttivo", en E. Butturini, *op. cit.*, p. 194.

constructivo, es una pura y simple bravuconada y peor que inútil [...] sin el programa constructivo ésta [la desobediencia civil] será como una mano paralizada que busca levantar una cuchara"⁵⁴ y agrega: "La desobediencia civil no conduce nunca a la anarquía. La desobediencia criminal en cambio sí puede hacerlo".⁵⁵ Es decir, él planteaba la desobediencia civil como uno de los caminos para construir *esta* nueva cultura y realidad hablaba no de una acción en sí misma sino del deseo de un nuevo orden social; se trataba en el fondo de la impugnación del capitalismo occidental. Me parece relevante este primer aspecto contextual, para no perder la perspectiva estratégica de las luchas gandianas en su dimensión de reconstrucción social, así como para explicar también la determinación del pueblo en ellas; aunque comprender realmente toda la magnitud de lo que esto significaba implique un largo proceso. En realidad Gandhi afirmaba que si toda la nación cooperase en el *Programa Constructivo*, la desobediencia civil no sería necesaria, pero sabía que esto raramente podía suceder.

Cabe asimismo una ulterior consideración: la desobediencia civil —al igual que cualquier otra lucha social— se construye dentro de una sucesión táctica de acciones que van desencadenando diferentes hechos, cada uno de los cuales es ya un objetivo en sí mismo; sin embargo a veces perdemos de vista esta dimensión del proceso por la envergadura del resultado final de la sucesión de acciones. Sin considerar lo anterior sería imposible desentrañar la construcción y reproducción de la toma de conciencia y del activismo de esas masas hindúes. Resulta importante tener presente la relación que Gandhi establece entre el fin y los medios, inspirado en parte también por el anarquismo: los medios representan ya un fin en sí mismo y deben ser tan puros como el objetivo final, los medios son ya la forma de construcción de una nueva sociedad. "Los medios pueden ser comparados con una semilla, el fin con un árbol; y el mismo lazo inviolable que existe entre la semilla y la planta existe entre el fin y

los medios".⁵⁶ No considerar esto es reproducir un "círculo ciego" de violencia, cuya única salida, como veíamos antes, es humanizar al adversario. Esta idea va a contracorriente de forma total con la cultura occidental y la política que nos atraviesan, y que Nicolás Maquiavelo sistematizara tan bien en su tratado sobre *El Príncipe*, con la idea de que "el fin justifica los medios". Para Gandhi los medios eran siempre más importantes que el fin, pues podían ser escogidos por los humanos, mientras el fin estaba en manos de Dios.

Por otro lado, en un doble movimiento, también es cierto que si bien en el plano estratégico de la desobediencia civil resulta determinante analizar los hechos dentro del proceso de una alternativa de orden social más amplia, en el plano de la táctica no debemos olvidar de qué manera se han planteado a las masas objetivos claros a partir de injusticias sociales evidentes, concretos, racionalmente alcanzables, accesibles de entender por todos, incluyentes, donde muchos puedan participar en sus diferentes etapas.

Gandhi agregaba al respecto: "La desobediencia civil no puede nunca ser dirigida a una causa general como la Independencia. La cuestión debe ser precisa y en grado de ser entendida; y el adversario debe poder rendirse [...] Es un estímulo para los combatientes y un desafío para los adversarios".⁵⁷ No se trata de una estrategia para realizar grandes abstracciones, sino de tácticas para lograr pasos muy concretos. No es tampoco casual que las mayores acciones nacionales de desobediencia civil en la India —no necesariamente así en Sudáfrica— fueran dirigidas a partir de objetivos económicos, que afectaban mayormente la cotidianidad del pueblo: en confrontación hacia la principal industria británica —los textiles— y hacia su monopolio productivo —la sal.

Hay aquí también un nuevo elemento que nos puede ayudar a entender la progresiva toma de conciencia y movilización masiva: el manejo del universo de lo simbólico. Gandhi convocaba a partir de objetos y objetivos materiales muy concretos, que eran parte y afectaban la cotidianidad

⁵⁴ *ibidem*, p. 213.

⁵⁵ M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, p. 185.

⁵⁶ M. Gandhi, *Hind Swaraj...*, cap. XVI.

⁵⁷ M. Gandhi, "Programma Costruttivo...", en E. Butturini, *op. cu.*, pp. 212-213.

directa del pueblo, el cual comprendía inmediatamente las consecuencias prácticas que tenían en su liberación cambiar esas relaciones de dependencia, y además el adversario sentía un efecto directo sobre el poder y la estructura de su dominio.

Así la resistencia partía desde la propia cultura y cotidianidad, desde la propia tradición e historia; prácticas arcaicas fueron introducidas —no mecánicamente— por Gandhi en forma de luchas modernas. El símbolo de la autonomía para él era la rueca —antiguo telar manual—, el de la desobediencia civil fue la sal —elemento clave de la explotación económica y política inglesa—, el de la no-cooperación fue el *khadi*, y el de la impugnación cultural-religiosa fueron los *harijans* ("Hijos de Dios"), nombre que él dio a los intocables.

Asimismo, respecto a la dimensión del espacio social, es decir, en cuanto a las identidades sociales participantes en la resistencia civil, fue notable la capacidad de Gandhi para integrar a la lucha las diferentes clases y castas sociales desde sus propios universos simbólicos. Recurrir a la tradición hindú —pero no como un mecánico regreso al pasado—, y no sólo a la religiosa (que no hubiera sido suficiente para movilizaciones de dimensiones tan grandes), fue su principal arma para replantear los temas de la dignificación (purificación) personal y nacional, y de la resistencia al modelo capitalista industrial occidental, encarnado en el imperialismo inglés. La fuerza de desobedecer se apoyaba en una relectura contemporánea de las tradiciones antiguas, que comprometiera las necesidades de amplios sectores sociales.

Cuando se apela a símbolos colectivos imaginarios, como sostiene Foucault, se va recreando una memoria histórica, y en procesos de movilización popular lógicamente se tiende a usar estructuras del discurso ya conocidas por el pueblo. Sabemos asimismo que históricamente las élites dominantes han construido cada vez nuevas formas discursivas en su beneficio acerca de la exaltación del orgullo cívico y patriótico mediante una modificación de la historia y las tradiciones populares⁵⁸ con el fin de

³⁸ Considerar a la cultura popular como una forma de resistencia es también parte de una larga polémica en la tradición antropológica. Las discusiones teóricas al respecto se centran en el nivel de la conciencia colectiva en esas acciones. Para algunos autores como

perpetuarse en el poder y modificar la memoria colectiva.⁵⁹ Gandhi ataca de raíz esta construcción, retomándola y transformándola a favor del movimiento.

Pero Gandhi logró realmente encarnarse en la cultura de la India, especialmente en el lenguaje y la cosmovisión de las grandes masas. Prácticas e ideas arcaicas fueron reintroducidas por él en forma de luchas modernas, a partir de la resignificación de una simbología clara y sencilla a la que todos podían adherirse.

De este modo, el movimiento gandhiano tiene la característica central de estar perfectamente inmerso dentro de la cultura del pueblo,⁶⁰ de la

James Scott, toda forma de resistencia es activa, ya que la cultura habla desde sí misma como originalidad —desde el propio horizonte cultural—, por lo que no necesita al intelectual orgánico que la traduzca. Por otro lado, otras corrientes, las gramscianas entre ellas, consideran a la cultura popular como subalterna de la hegemónica e incapaz de producir originalidad, más que a partir de una apropiación y transferencia de la cultura dominante. *Cfr. J. Scott, Everyday Forms...; I Contadini...*

⁵⁹ E. Van Young, "Conclusion...", en W. Beezley, *Rituals...*, p. 367. En México recientemente también hemos tenido ejemplos de movimientos sociales nacionales, como el zapatismo, que han buscado escapar a esa interiorización de los valores dominantes: "los pobres seguirán siendo siempre pobres", "la sociedad civil atomizada por naturaleza es incapaz de unirse", "los pobres no pueden gobernarse a sí mismos", etc. Impugnan así el proceso de desarrollo excluyente y monopolizador trasnacional capitalista, y la concepción de autoridad que le subyace, a partir de la premisa del "mandar obedeciendo". Ha habido en este proceso liderazgos que son puentes humanos entre la cultura hegemónica y la subalterna, para hacer entender a la cultura hegemónica que la otra cultura existente no es su copia fiel ni refleja en todo sus valores, sino que tiene atrás una larga identidad y tradición de búsqueda de su autonomía a partir de una resistencia cultural, política, económica...y también armada. En esta forma se realza la concepción de resistencia activa con conciencia de su otredad. Señala también E. P. Thompson, respecto al siglo XVIII inglés, cómo "cuando el pueblo busca una legitimación de la protesta, recurre a menudo a las regulaciones paternalistas de una sociedad más autoritaria" ("El delito...", en E. P. Thompson, *Tradición, revuelta...*, p. 45).

⁶⁰ Gandhi, después de muchos años de vivir en Inglaterra y Sudáfrica, y proviniendo él de una clase social alta, decidió que antes de iniciar cualquier lucha social en la India debía conocer la idiosincrasia y las condiciones de vida de su pueblo. Por tanto en 1916 viajó durante un año en tercera clase en los trenes a lo largo de todo el país y de Birmania. *Cfr. M. Gandhi, Mis experiencias..., pp. 362-364.*

cuál emerge atraviesa las clases y castas sociales horizontal y verticalmente habla desde una propia simbología común y se mueve constantemente hacia adentro de esta identidad y hacia afuera sobre la identidad del opresor. El mismo Gandhi, desde su identidad, había conocido bien ambas culturas, algo que le daba una perspectiva mucho más completa del conflicto.

Como complemento de lo anterior, un factor explicativo para desentrañar la capacidad movilizadora de Gandhi es tratar de comprender la identidad social del pueblo hindú, y del mismo Gandhi —considerado a su pesar por todos como un "Alma Grande"—, para quienes el factor religioso es central en la determinación de cualquier acción social e individual: sea en cuanto a una serie de prácticas materiales y espirituales o a la creencia en determinados valores que originan conductas sociales.

En este terreno, no puede obviarse cómo Gandhi mismo fue también un impugnador de lo inhumano en su propia religión —a la cual no consideraba mas verdadera que otras—, empezando por el *lugar humano* y social que esta otorga a los *harijans*, titulando incluso así un periódico suyo, por lo que consideraba imperioso "eliminar esta vergüenza y maldición del hinduismo".⁶¹

En este aspecto, es también relevante la estrecha relación que Gandhi establece entre religión y política (entendida ésta como el "bien común", el "servicio a los más pobres e ignorantes") en cuanto la política debería estar regida por principios morales (verdad, rectitud, justicia): "Mi devoción a la verdad me llevó al campo de la política; y puedo afirmar sin el menor asomo de duda, y por supuesto con toda humildad que aquellos que sostienen que la religión nada tiene que ver con la política no conocen el significado de la religión".⁶² En el terreno de lo religioso, ésta es siempre una idea muy cuestionada y difícil de instalar en el pensa-

⁶¹ M. Gandhi, "Programma Construttivo (cap. 2 "La eliminación de la intocabilidad") en E. Butturini, op. cit. P. 197. En otros textos señala que "toda tradición que no este de acuerdo con las reglas de la moral tienen que ser rechazada sin vacilar [...] Tal ocurre con nuestras costumbres a propósito de los intocables, de la viudez o del matrimonio de los niños. Si yo pudiera suprimiría esas horribles prácticas [...]" (C. Brevet, Gandhi..., p. 106).

⁶² M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, p. 470.

miento y la acción de las masas, porque la construcción social de la religiosidad institucional pasa frecuentemente por la idea contraria, por motivos que van desde la ignorancia, mala interpretación o intereses de poder y dominación. Gandhi no sólo lo enunciaba sino que lo hacía vida y símbolo en cada movimiento: las acciones de lucha social terminaban cada *día* con un enorme mitin donde se iniciaba con espacios de oración, para posteriormente continuar con algún breve discurso político-social. Quedaban así fusionadas en la práctica cotidiana de la acción ambas dimensiones: la religión *aterrizaba* con la política y ésta se *elevaba* con la moral.

Al respecto, resulta también significativo explorar cómo Gandhi logró transformar masivamente una forma de religiosidad bastante pasiva en social y fatalista en lo teológico, como es el hinduismo, en un despertar de activismo social del pueblo. Aquí no hay que olvidar a los movimientos nacionalistas que desde finales del siglo XIX, liderados por Tilak, propagaron una vuelta hacia un hinduismo militante contra los ingleses. Gandhi reforzó un cambio sustutivo de calidad en la acción popular, diría incluso no sólo de los hindúes: se pasó masivamente de la milenaria "resistencia pasiva" a formas originales —en la historia humana— de "resistencia; o desobediencia civil activa". Tenemos aquí todo un desafío para profundizar acerca de cómo se dio este proceso tan complejo y raro de lograr sabiendo que sus efectos no se originaron por un simple seguimiento mecánico a órdenes dadas por un hombre considerado santo por las mayorías, sino que para desencadenar acciones tan masivas, duraderas en el tiempo y mantenerlas, se necesitaba lograr un grado mayor en la toma de conciencia de las masas.

Este aspecto político-religioso de la lucha gandiana contribuía también a desarrollar otro elemento central del carácter constituyente de toda acción no-violenta: la mirada sobre el *otro* y desde el *otro* (la otredad o alteridad);⁶³ cómo tocar su conciencia y su poder material, unido a la ne-

⁶³ En toda lucha social se tiene delante a un adversario y a una adversidad personificada en alguien, quien a su vez en un doble movimiento nos tiene a nosotros enfrente. No podemos perder de vista esta doble mirada en que cada identidad es observada y vivida. La cultura en que se instala esta confrontación se encuentra ampliamente constituida desde la ignorancia, la violencia y la destrucción del otro, quien es *a priori* definido como

cesidad —de no humillarlo dejándole siempre una salida digna— sino de tratar de encontrar ambos una solución justa y realista del conflicto; el adversario debía ser "liberado del error con paciencia y simpatía".⁶⁴ Pero Gandhi era también un hombre muy práctico, y sabía que la conversión del adversario a la verdad podía llevar mucho tiempo y que las víctimas de la injusticia no podían esperar, por lo que se debían empujar acciones de presión masivas que aceleraran este proceso.

Entra aquí en consideración el elemento complementario del *satyagraha* en la no-violencia gandhiana: el *ahimsa*.⁶⁵

[Éste] debe ser interpretado no solamente como una expresión negativa que indica la voluntad de no dañar a nadie, sino como una expresión positiva de

enemigo. Entonces el gran desafío estará en reconocerle una humanidad a él, en saber que comparte actitudes y características mucho más similares de las que quisiéramos con nosotros, que está entrenado para obedecer ciegamente y castigar como nosotros. Para ese proceso de humanización del adversario, central en la forma de lucha gandhiana, es imprescindible instalar colectivamente una ética y una moral de la acción, nacidas del conocimiento acerca del proceso de construcción de las varias identidades de quien está enfrente. Todo esto fue constantemente reiterado por Gandhi, y le causó innumerables incomprendiciones sobre todo por quienes estaban en su propio bando; incluso fue parte de las causas que lo llevaron a la muerte, a partir del fanatismo de su propia religión.

⁶⁴ L. Fischer, *op. cit.*, p. 60. Otra cita importante del propio Gandhi al respecto es: "El objetivo de la no-violencia es siempre el de despertar en quien comete un mal, lo mejor que hay en él" (M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, p. 187).

⁶⁵ *Himsa* significa "violencia, hacer el mal", por lo que *ahimsa* significa "no-violencia, no hacer el mal, no dañar a ningún ser vivo"; se trata de un principio de la corriente jainita del hinduismo —a la que perteneciera la madre de Gandhi— que propaga la solidaridad entre todos los seres vivos y su interdependencia en el cosmos entero. En su autobiografía Gandhi comparó su "amor por el pueblo" con su "indestructible fe en Ahimsa" (M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, p. 388). Consideraba como un modelo de Estado no-violento el instaurado por el emperador hindú budista Ashoka en el siglo III a. C, basado en el *ahimsa*. Gandhi complementó, para su lucha, la idea de *ahimsa* con la de *satyagraha* para evitar que fuera catalogada como pasiva, en el sentido de señalar sólo el "no hacer" (*ahimsa*) y no mostrar las formas muy activas de confrontación que ella implicaba (*satyagraha*). Representa esto un poco las dificultades que frecuentemente existen para comprender lo que realmente significa la lucha no-violenta, cuyo nombre —no muy afortunado aún— al constituirse por la negación de algo —la violencia— parecería tener un tono pasivo que sólo refuerza lo que no se hará, mientras es todo lo contrario.

amor, como el deseo de hacer el bien aun a quien comete un mal. Esto no significa, sin embargo, ayudar a quien comete un mal a continuar sus acciones inmorales o tolerarlas pasivamente. Al contrario el amor, expresión positiva del *ahimsa*, requiere que se resista a quien comete el mal separándose de él; aun si esto puede ofenderlo o causarle daños físicos.⁶⁶

Esta cita, tomada de un artículo del *Young India* de agosto de 1920, resulta importante para entender la concepción activa que Gandhi otorga al *satyagraha* y al *ahimsa*, donde al *resistir* se agregan el *actuar directamente* y el *transformar*.

Hasta ahora hemos intentado caracterizar ciertos elementos clave del movimiento gandhiano respecto a su capacidad para aglutinar y movilizar a grandes masas en acciones de desobediencia hacia lo inhumano en el orden social imperante. Observamos así la capacidad estratégica de Gandhi para articular todas las acciones dentro de una perspectiva más amplia de reconstrucción nacional, a partir de la propia historia antigua y la cultura como elementos centrales para la recuperación de la dignidad personal y colectiva de un pueblo en su lucha de impugnación a un modelo político-económico foráneo y ajeno a esa tradición milenaria, viva todavía en las aldeas rurales. Sin embargo, esa lucha masiva que Gandhi encabezó desde los años veinte en la India, no significaba un regreso mecánico al pasado sino la creación de formas originales de desobediencia a la autoridad inglesa, a partir del planteamiento de objetivos claros y alcanzables para las mayorías: las acciones de lucha social —centradas en objetivos de no-cooperación económica-política—, que permitían, a partir de un simbolismo socialmente compartido, aglutinar a sectores sociales muy diferentes en la construcción de una determinación y una moral muy firmes. Asimismo, así como la reconstrucción empezaba por la propia identidad hindú, y no por la agresión directa al *enemigo*, la impugnación partía desde el reconocimiento de lo inhumano existente en la propia tradición religiosa, en su visión excluyente de los *harijans* y en la mirada recelosa de las diferentes religiones entre sí.⁶⁷

⁶⁶ M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, p. 169.

⁶⁷ Cfr. M. Gandhi, *Hind Swaraj...*, cap. VIII-X.

VI

Desobediencia civil: un paso *más allá* en lo legal

*La desobediencia civil es la violación civil de
las leyes inmorales y opresivas.*

M.K. GANDHI

¿Qué características tiene la desobediencia civil?

Adentrémonos ahora un poco más en el desentrañamiento de las acciones propias de la desobediencia civil. En primera instancia conviene distinguir, junto con Gandhi, un par de clasificaciones para caracterizar la desobediencia civil, pues ésta no es algo único y uniforme. Para ello tomaremos en cuenta la cantidad de gente involucrada y la calidad de la acción.

En el primer caso —según la cantidad de gente— podemos encontrar en escala las formas individuales, masivas y totales. Comentaba Gandhi en 1921 cómo todos los miembros del Comité del Congreso estaban muy entusiasmados con las ideas y acciones de desobediencia civil desarrolladas hasta entonces —desde inicios de siglo—, pero no tenían ni la experiencia ni la claridad al respecto. Aquí está presente una de las contribuciones más importantes de Gandhi al tema, en cuanto a su tarea de sistematización y conceptualización, no realizada por nadie antes. Señalaba que

la desobediencia civil de masas tiene características diferentes [de la individual]. Ella puede ser realizada sólo en una atmósfera de calma. Ésta debe ser la calma de la fuerza y no la de la debilidad, del conocimiento y no de la ignorancia.¹ La desobediencia civil individual puede ser y a menudo lo es practicada para favorecer a los demás. La desobediencia civil de masas puede ser y a menudo lo es, practicada con fines egoístas en el sentido que las personas que la practican esperan obtener con su desobediencia ventajas personales,

y agregaba que en la de masas era necesaria una gran "capacidad de autocontrol".² Por otro lado, en 1922 escribía en el *Young India* que la desobediencia civil total implica "una actitud de rebelión pacífica, el rechazo de obedecer a cualquier ley del Estado. Ella es seguramente más peligrosa que una rebelión armada. No puede nunca ser dominada si los seguidores de la resistencia civil están preparados para enfrentar las pruebas más duras"; y complementaba con algo fruto de su experiencia:

Una comprensión completa de las condiciones para llevar adelante con éxito la resistencia civil, es necesaria por lo menos de parte de los representantes del pueblo, antes que se pueda iniciar una empresa de tal magnitud. Las soluciones más rápidas implican siempre los más grandes peligros, y su uso requiere de una enorme sabiduría.³

Asimismo, como apuntábamos, Gandhi hacía también una división cualitativa acerca de las acciones de desobediencia civil: *defensivas* y *ofensivas*.

¹ "¿Cuándo un arma moral otorga mucha fuerza? Es obvio que cuando mete ese cuerpo con toda su potencialidad objetiva —que la subjetividad in extenso involucre—, cualquiera sea el nivel de materialidad en que se esté reflexionando. La manera de meter un cuerpo 'con todo' es que sea un cuerpo *pensante*, y si es posible con toda la teoría histórica acumulada; entonces evidentemente la fuerza de ese cuerpo se multiplica, porque cada porción se va a orientar de acuerdo al ámbito que la reflexión establezca; va a ser tremadamente consistente: el momento de la reflexión y la acción van a coincidir [...] eso es un *arma 'moral'*" (J. C. Marín, *Conversaciones sobre el poder...*, pp. 25-26).

² M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, pp. 180-81.

³ *Ibidem*, p. 182.

La de tipo "agresivo, positivo u *ofensivo* es la desobediencia no-violenta y deliberada de las leyes estatales cuya violación no implica un comportamiento inmoral, actuada como manifestación de revuelta contra el Estado". Mientras

La desobediencia civil defensiva [...] es la desobediencia no-violenta involuntaria y reacia a las leyes que son por sí mismas injustas, y cuyo cumplimiento contrastaría con el respeto hacia uno mismo y con la dignidad humana. Así, la formación de cuerpos de voluntarios pacifistas, la organización de manifestaciones públicas con fines también pacíficos, la publicación, a pesar de la prohibición por ley, de artículos que no apoyan ni incitan a la violencia, pertenecen a la desobediencia civil defensiva.⁴

Ahondemos ahora desde Gandhi en la caracterización de este tipo de acciones de la no-violencia activa, desde las formas en que se expresan y relacionan con el orden social.

Apuntaba el propio Gandhi, cómo "la desobediencia, para que sea civil, tiene que ser sincera, respetuosa, mesurada y exenta de todo recelo. Tiene que apoyarse en principios muy sólidos, no verse nunca sometida a caprichos, y sobre todo no dejar que la dicte el odio y el rencor".⁵ Retoma aquí lo que señalábamos antes respecto a la gran complejidad humana con que Gandhi plantea la relación moral y física con el adversario: muchas veces el adversario busca inflingir a quien se le confronta una "ruptura moral" antes que una "ruptura militar",⁶ y Gandhi justamente utiliza esa misma táctica.

Impugnación moral y legitimidad

Este tema lo plantearemos desde los efectos que Gandhi busca producir en sus adversarios, en su conciencia, y no tanto en la mirada hacia él.

⁴ *Ibidem*, p. 182-183.

⁵ M. Gandhi, *En lo que yo creo...*, p. 136.

⁶ J. C. Marín, *Conversaciones sobre el...*, p. 42.

Resulta muy importante partir del hecho de que *lo primero que busca la desobediencia civil es desarmar moralmente al otro*,⁷ a partir de hacer evidente una verdad. Aún en los niveles de las acciones civiles más complejas como las multitudinarias, lo inicial es el cuestionamiento del estado moral del otro. Es lo primero que debe quedar al desnudo, por eso es tan fuerte su impugnación. Entonces, el plano inicial en el que se da la confrontación no es en el de la acción material de los cuerpos sino en el de la moral. Cabría entonces cuestionar el término *no-violencia* —al mismo Gandhi no le satisfacía del todo—, ya que en realidad se desata una poderosa violencia,⁸ que usa las armas morales para desarmar al adversario, sin buscar su destrucción, sino la restitución de la justicia.

Hay que puntualizar que desde el plano de la moral, Gandhi comenzó por establecer una impugnación a la moral occidental burguesa moderna. No la consideraba, como frecuentemente se hace en Occidente, la construcción de un simple bienestar material individual y familiar —a costa de cualquier tipo de relación de explotación laboral—, aunada al cumplimiento de los "deberes ciudadanos", sin importar a quien afecten. Para él, el principio superior se centraba en el "bien común", por encima de cualquier privilegio individual.

Un segundo aspecto que me parece clave en esta caracterización de las acciones de desobediencia civil es la relación que se establece con el orden de lo legal. Porque finalmente esta forma de acción no-violenta conlleva, de algún modo, a romper la cooperación con una cierta legalidad. Partimos del hecho de que el paradigma del surgimiento de los Estados-nación es justamente lo legal. O sea, el Estado se convierte en el regulador de la moral pública y privada. La mayoría de la población no logra ver que toda esa forma de legalidad, articulada en un conjunto de leyes y

⁷ "Nuestro triunfo consiste además en ser encarcelados sin haber cometido ningún delito. Cuanto mayor es nuestra inocencia, mayor será nuestra fuerza, y más rápido llegará la victoria" (M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, p. 181). Cfr. Evangelio de San Juan 19, 22-23.

⁸ Como señalaba bien el padre Donald Hessler (Estados Unidos, 1912-1995), amplio promotor de la no-violencia activa en México por más de cuarenta años, "la no-violencia activa es la más violenta de las violencias".

decretos, es una larga construcción social e histórica, a partir de una clase social —la burguesía— y sus alianzas, con la exclusión de otros sectores. Entonces la ley aparece con un carácter sagrado e indiscutible, olvidándose, como bien sostenía Gandhi en el *Hind Swaraj*, que ella está siempre sujeta históricamente a cambios y perfectibilidad, tampoco es estática y puede llegar a reproducir lo inhumano.

Gandhi, aun con su origen de abogado, o precisamente por eso, invirtió este paradigma legal: situaba la ley moral por encima de la ley jurídica, lo legítimo por encima de lo legal. Es algo que no sólo él ha hecho, sino muchas tradiciones humanistas y religiosas se lo han planteado desde sus orígenes.⁹ Gandhi sostenía: "La desobediencia civil es la violación civil de las leyes morales y opresivas", y rechazaba colaborar con una medida corrupta del Estado, pues consideraba a las leyes injustas como una forma de violencia que coartaban la libertad del individuo. Y agregaba que "se obedece a las leyes por la conciencia, no por temor a las sanciones [...] La desobediencia civil es un derecho inalienable de cada ciudadano. Renunciar a él significa dejar de ser hombres [...] es la forma más pura de agitación constitucional [...] es la rebeldía sin el recurso de la violencia"; reprimir la desobediencia civil era como tratar de aprisionar a la conciencia.¹⁰ Así,

⁹ La historia del cristianismo ha sido así reiteradamente; la misma constitución de los Estados Unidos o la "declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano" afirman justamente el derecho de resistencia ante formas de usurpación. Además, las recientes experiencias del siglo XX con los estados totalitarios, los genocidios y las dos guerras mundiales, replantean el fundamento de la doctrina de la resistencia: los límites al deber de la obediencia social ante cualquier autoridad, así como la necesidad de tutelar los derechos individuales y colectivos.

¹⁰ M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, pp. 159, 168-69, 176-77, 185. Resulta interesante la puntualización que hacía Gandhi, en una artículo del *Young India* de 1921, donde reconocía que la expresión de *desobediencia civil* probablemente fue acuñada por Thoreau para describir su resistencia ante las leyes de un estado esclavista, pero Gandhi apuntaba que Thoreau sólo la usó para negarse a pagar impuestos, sin embargo "la desobediencia civil como fue practicada en 1919 implicaba la violación de todas las leyes opresivas e inmorales. Ella significaba colocarse fuera de la ley en forma civil, o sea no-violenta [...] La desobediencia civil es una parte del *satyagraha* [...] es la expresión activa de la no-violencia" (p. 169, 159).

la desobediencia civil, en el fondo, es también un proceso masivo de *reconstrucción de la ley, de la legalidad*, aunque en una primera impresión aparezca como lo contrario.

En el mismo *Hind Swaraj* Gandhi desarrolló ampliamente el tema, a partir de su idea de *satyagraha*:

Cuando me niego a hacer una cosa que repugna a mi conciencia, yo uso la fuerza del alma [...] Si no obedezco a la ley y acepto la pena por haberla infringido, uso la fuerza del alma. El verdadero significado que somos una nación observante de la ley es que somos resistentes pasivos. Cuando no compartimos algunas leyes, no rompemos la cabeza a los legisladores, sino que sufrimos y no nos sometemos a las leyes [...] Si el hombre sólo se diera cuenta que es de cobardes obedecer a leyes injustas, ya no lo podrá esclavizar ninguna tiranía hecha por el hombre. Ésa es la clave del autogobierno o gobierno nacional [...] Mientras exista la idea supersticiosa que los hombres deben obedecer a leyes injustas, existirá también su esclavitud. Y sólo un resistente pasivo puede remover una tal superstición".¹¹

Agregaba también, desde una perspectiva histórica, cómo antiguamente era muy natural desobedecer las leyes injustas, y cómo el pueblo de la India "ha usado a menudo la resistencia pasiva en todos los ámbitos de la vida. Dejamos de cooperar con nuestros gobernantes cuando no nos satisfacen. Ésta es la resistencia pasiva [...] El verdadero autogobierno es posible sólo donde la resistencia pasiva es la fuerza que guía al pueblo".¹²

De hecho, para Gandhi una de las primeras causas de la continuidad del dominio inglés, e indirectamente de la civilización moderna, eran los "mezquinos intereses" por el dinero y el poder de los comerciantes, abogados, médicos y príncipes locales, que colaboraban con el Imperio inglés siendo sus cómplices. La ignorancia del pueblo y esta complicidad con esa dominación y esclavitud explicaban la situación de la India. Como ejemplo, afirmaba Gandhi que "sin los abogados, los tribunales no se habrían podido constituir u organizar, y sin éstos los ingleses no habrían

¹¹ M. Gandhi, *Hind Swaraj...*, cap. XVII.

¹² *Ibidem*.

podido gobernar. Supongamos que sólo existiesen jueces ingleses, abogados y policías ingleses, éstos sólo podrían gobernar a los ingleses. Los ingleses no podían prescindir de jueces y abogados hindúes".¹³ Si ellos dejasesen de cooperar con el régimen crearían importantes condiciones de ingobernabilidad y fragilidad, restándole poder.

Se vinculaba entonces el tema de la desobediencia civil con el de la legitimidad moral antes que con el de la legalidad jurídica, es decir, con el derecho moral de toda persona a partir de su conciencia. Se convierte así en un "deber desobedecer a toda orden inhumana",¹⁴ incluso es considerado como un gesto de "virilidad". Por otro lado, no hay que olvidar que Gandhi tenía también un profundo respeto por las leyes y el ordenamiento británico al respecto, y que las acciones las planteaba desde una instancia legalmente reconocida, como el Congreso, pero asimismo no desconocía su necesaria transformación y finitud; nunca promovió formas ciegas y arbitrarias de desobediencia civil que se transformaran en peligrosas situaciones de descontrol social.

Sin embargo, de este modo Gandhi contribuyó a crear una forma de organización legal y política paralela al Estado, es decir, fue constituyéndose una dualidad de poder.¹⁵

Pero ¿cómo sería esta nueva relación de poder? Basándose fundamentalmente en Thoreau,¹⁶ Gandhi sostenía que el mejor gobierno era el que

¹³ *Ibidem*, cap. XI.

¹⁴ Al respecto varios teóricos sociales, religiosos y escritores han construido ideas similares: en el cono sur de América se postula la "desobediencia debida a toda orden de inhumanidad" (J. C. Marín); los sacerdotes Donald Hessler y Leonardo Boff hablan de la "santa desobediencia"; los escritores Kenzaburo Oé y Günther Grass firmaron un manifiesto acerca de la "obediencia negada" (a lo inhumano).

¹⁵ Cfr. V. Havel, *op. cit.*, pp. 143-193. Gandhi señalaba cómo "cuando un conjunto de hombres cesa de reconocer al Estado bajo el cual ha vivido hasta ese momento, ha creado casi un nuevo Estado" (M. Gandhi, *Teoría e práctica...*, p. 178).

¹⁶ Henry David Thoreau (1817-1862), escritor norteamericano anarquista y antiesclavista, amante de la vida aislada con la naturaleza, objeto de conciencia al pago de impuestos al gobierno como protesta por el esclavismo y opositor a la invasión de Estados Unidos a México a mediados del siglo XIX. Destacan sus obras *Walden* y *Del deber de la desobediencia civil*.

gobernaba menos. Por medio de la desobediencia civil —en su control social hacia los gobernantes— se iban acotando las excesivas funciones y atribuciones del Estado, en aras de desarrollar formas autogestivas y autónomas de democracia popular aldeana. Era el gran modelo del *swaraj*.

Como complemento del mismo tema, y en un tercer punto acerca de la caracterización que buscamos construir, Gandhi planteaba que en las relaciones de poder político éste se deposita en la voluntad y en el beneficio de las mayorías empobrecidas, por lo que éstas debían ejercer una presión adecuada ante las autoridades correspondientes para situar los objetivos del poder en su real dimensión. Dentro del *Programa Constructivo*, proponía la siguiente reflexión:

Un estudio superficial de la historia inglesa nos ha hecho pensar que todo el poder llega al pueblo a través de los parlamentos. La verdad radica en que el poder está en la gente y es confiado momentáneamente a quienes ella puede elegir como representantes propios. Los parlamentos no tienen poder y ni siquiera existencia independientemente del pueblo. Convencer al pueblo de esta sencilla verdad ha sido mi tarea en los últimos veintiún años. La desobediencia civil es el depósito del poder. Imaginen que todo el pueblo no quiera adaptarse a las leyes del cuerpo legislativo y que esté preparado a soportar las consecuencias de la no-adhesión [...]¹⁷

Así, la obediencia era voluntaria y podía ser retirada en caso de injusticia, las masas debían ser ejercitadas en su capacidad para regular y controlar el poder. Gandhi retomaba los principios fundacionales del republicanismo occidental: el poder es otorgado a alguien por el soporte de una mayoría, y si ésta retira ese apoyo entonces el poder ya no puede ser ejercitado legalmente por quien lo recibió en representación.

¹⁷ M. Gandhi, "Programma Costruttivo, cap. 1: Unidad Pública" en E. Butturini, *op. cit.*, pp. 196-197. En el reciente levantamiento popular de los noventa en Filipinas contra la dictadura de Ferdinand Marcos, llamaron a esto el "Poder del Pueblo" (*Peoples Power*), y fue el eje de articulación de toda la resistencia civil victoriosa. También en México, el Partido Acción Nacional (PAN) utilizó estos criterios en su campaña de resistencia civil, encabezada por Manuel J. Clouthier, en los años 1987-1988.

Si revisamos el *Hind Swaraj*, encontraremos el contexto en el que lo anterior es referido, veremos cómo Gandhi tenía una imagen muy negativa del Parlamento inglés y de sus miembros: lo comparó a una "mujer estéril", a la hipocresía y el egoísmo, se trataba sobre todo de "un juguete caro para la nación", o, parafraseando al historiador Carlyle, era "el negocio mundial de los discursos".¹⁸ Veía la vida política inglesa como "lamentable".

El tema anterior de las relaciones sociales acerca del poder público se complementa en el discurso de Gandhi con el de la formulación de demandas a la autoridad y la forma de plantear desde allí mecanismos de desobediencia civil. En el capítulo de la "Fuerza bruta" en el *Hind Swaraj* señalaba apuntes importantes para entender la lógica de la posterior acción de desobediencia: "Si no nos conceden lo que pedimos, ya no les haremos otras demandas. Pueden gobernarnos sólo hasta que nosotros aceptemos ser gobernados; ya no tendremos nada que ver con ustedes".¹⁹ Las relaciones de cooperación y de poder estaban íntimamente ligadas, y al cesar las primeras se perdía la legitimidad moral en el ejercicio del poder, por lo que sólo se podía recurrir a la "fuerza bruta", en palabras del propio Mahatma. Decía al respecto: "Si quieren pueden hacernos pedazos. Pueden destruirnos a cañonazos. Si actuarán contrariamente a nuestra voluntad, nosotros no les ayudaremos; y sin nuestra ayuda, sabemos que no podrán moverse ni un paso".²⁰ De aquí el constante énfasis en las acciones de convencimiento hacia la población hindú, sobre todo mediante el Congreso, acerca de que el dominio inglés se podía sostener principalmente por la cooperación hindú, desde lo económico en primer término. Las campañas de desobediencia civil y no-cooperación buscaban justamente quitar ese sostén al dominio extranjero, desde lo mental hasta lo material.

Ahondando ahora un poco más en el terreno de la acción de la desobediencia civil, está el problema de cómo mantener la continuidad de las

¹⁸ M. Gandhi, *Hind Swaraj...*, cap. V.

¹⁹ *Ibidem*, cap. XVI.

²⁰ *Ibidem*, cap. XVII.

acciones en el tiempo. Es una de las tareas más difíciles y a la vez determinante para los logros. Para ella hay que hacer cálculos obligados con las propias fuerzas y armas materiales y morales. No podemos olvidar que el movimiento de liberación hindú duró varias décadas, tuvo momentos muy contradictorios donde murió bastante gente de los dos bandos y requirió, por parte de Gandhi, de la dirigencia del Congreso y del pueblo, la construcción de un alto grado de paciencia, moral y resistencia en todo sentido. Sin la paciencia y determinación de Gandhi y el Congreso no se hubiera podido pensar en implementar campañas masivas de desobediencia civil, donde la apuesta de quienes ejercen el poder material apunta al desgaste de la base social opositora.

El aspecto anterior está íntimamente ligado al tema del liderazgo en las acciones, y a la necesidad histórica de contar con algunas figuras de elevada calidad moral pública en quienes recaiga la función de guía, en la propuesta y en la acción. Una especie de *luz* que los demás miran y siguen. En general, hasta ahora, casi siempre ha sido así en los grandes movimientos de desobediencia civil, lo que no evita que esto constituya muchas veces también un límite para ellos. Lo cierto es que en el caso de la lucha independentista hindú esta función de avanzada o liderazgo en la lucha fue intercambiada y compartida constantemente entre el Congreso Nacional Hindú y Gandhi, lo que ayudó mucho sobre todo en los momentos en que el Mahatma estaba en prisión (más de seis años en total). El mismo Gandhi señalaba cómo "la semilla no se ve nunca. Trabaja bajo la tierra, se anula y sólo se ve el árbol que nace. Con el Congreso ha sucedido así".²¹ El partido permitió al movimiento tener una vasta red nacional de difusión, agitación y acción, una interlocución reconocida ante los británicos, así como una amplia acumulación de reflexión y práctica acerca de la lucha independentista. Sin embargo, según Gandhi, su función debía cesar en el momento de lograrse la independencia, cosa que no se ha logrado hasta hoy.

Un ejército no-violento camina hacia las masas

Otro punto importante, el quinto, para la caracterización de este tipo de acciones, está situado en la identidad de los luchadores, en la construcción de los activistas y en el activismo. Gandhi fue construyendo diferentes cuerpos especiales en la formación no-violenta y el servicio, que tuvieran contacto directo con el pueblo y desde allí también fueran capaces de impulsar y organizar con claridad múltiples acciones; él consideraba que "nuestra capacidad de servicio está automáticamente limitada por nuestro conocimiento del mundo en que vivimos",²² razón por lo que era esencial incrementar en los activistas más directos su principio de realidad. Éste es un aspecto central en la lucha y asimismo para que esta cultura perdure en el tiempo, ya que va construyendo una amplia red social en el campo de la moral y de la acción a partir de varias actividades impulsadas por estos diferentes tipos de activistas, sobre todo rurales. Así es más fácil comprender la envergadura de la adhesión humana a las acciones, y también cómo esa adhesión tenía efectos importantes en la conciencia debido al trabajo previo con la gente de base y a la confianza de la aldea hacia los activistas que vivían y compartían en la región. A la vez puede uno imaginarse los cambios y madurez de visión, es decir, conocimiento, que significaría esa convivencia para la identidad personal de los activistas. Era un modo de igualación entre activistas y pueblo campesino en ambos sentidos; una traducción recíproca de sus culturas.

La educación de los adultos, paso para la politización sobre todo del medio rural y por consiguiente de las masas, era un aspecto estratégico clave para Gandhi. Esta educación comenzaba

abriendo el ánimo de los alumnos adultos a la grandeza y vastedad de su país [...] Nosotros no tenemos idea de la ignorancia tan extendida en las aldeas. Los aldeanos no saben nada de la dominación extranjera y de sus males. La poca instrucción que han recibido los llena del miedo que el extranjero inculca. El resultado es el terror y el odio hacia el extranjero y su

²¹ Ibidem, cap. II.

²² M. Gandhi, *Villaggio e...*, p. 58.

dominación. Ellos no saben cómo liberarse. No saben que la presencia del extranjero es debida a sus debilidades y a su ignorancia acerca del poder que poseen para liberarse de la dominación extranjera. Mi educación del adulto significa, entonces, como primera cosa, una verdadera educación política oral del adulto [junto a una literaria].²³

Para Gandhi, las masas debían ser educadas para regular y controlar el poder, para ser independientes del control de cualquier gobierno, extranjero o nacional, y el medio natural para esto era la oralidad milenaria, en oposición a la concepción moderna que asocia desarrollo con alfabetización y menosprecia la cultura oral. Además, con la oralidad era posible incorporar a todos, se rompía la exclusión, y cada uno se sentía más tomado en cuenta, con lo que su adhesión al movimiento era más comprometida.

Decía Gandhi: "La desobediencia civil, masiva o individual, es una ayuda al esfuerzo constructivo, es un válido *equivalente* de la rebelión armada. Una preparación es necesaria, sea para la desobediencia civil que para la rebelión armada. Los modos son diferentes".²⁴ Las campañas de desobediencia se preparaban con tiempo, con voluntarios entrenados especialmente; en particular los *satyagrahis* —que hacían un voto— constituían un verdadero movimiento nacional de no-violentos ligados a diferentes labores aldeanas, como el servicio gratuito, y eran caracterizados por una serie de valores como la castidad, la moderación, el vegetarianismo, el automantenimiento y la pobreza, y la decisión de sufrir hasta el final por la causa. ("De la misma manera que la formación para la violencia implica el aprendizaje del arte de matar, la formación de la no-violencia implica el aprendizaje del arte de morir.")²⁵

A raíz de las situaciones de violencia que derivaron de la primera campaña nacional del *satyagraha* en 1919, Gandhi consideró indispensable una preparación previa de las masas:

²³ M. Gandhi, "Programma Costruttivo...", en E. Butturini, *op. cit.*, p. 203.

²⁴ *Ibidem*, p. 194.

²⁵ G. Woodcock, *Gandhi...*, pp. 142-143. En el capítulo del *satyagraha* en el *Hind Swaraj* (XVII), Gandhi apuntaba como características centrales para los *satyagrahis*: perfecta castidad, adoptar la pobreza, seguir la verdad y cultivar el valor. Cfr. M. Gandhi, *Teoria e pratica...*, pp. 153-167.

[...] antes de pensar siquiera en desencadenar un movimiento masivo de desobediencia civil, resultaba necesario crear un grupo de voluntarios bien educados, de corazones puros, que comprendieran las condiciones estrictas del *satyagraha*. Ellos podrían explicar eso mismo a la población, y mediante una cuidadosa vigilancia, mantener al pueblo en los límites de lo justo.

Y agrega sobre la identidad de estos voluntarios: "Un *satyagrahi* obedece las leyes de la sociedad con inteligencia y por sus propios deseos de hacerlo, porque considera que constituye su deber sagrado el hacerlo".²⁶ Fue en Bombay donde se organizó por primera vez un grupo con estas características, editando folletos de carácter educativo y yendo hacia las aldeas.

Asimismo, como complemento de los *satyagrahis* y como parte también de una especificidad mayor en la acción directa, Gandhi tuvo por primera vez (en 1911 durante una marcha en Sudáfrica) la idea de un ejército de intervención no-violenta —*Shanti Sena*— como interposición de cuerpos en medio de conflictos con mucha violencia. Una primera intervención al respecto se dio en 1922 en Bombay durante enfrentamientos entre hinduistas y parsis;²⁷ también actuaron en 1941 en Ahmedabad en conflictos entre musulmanes e hinduistas. Asimismo había acordado con un centenar de colaboradores cercanos una reunión en Sevagram²⁸ con el objetivo de crear a nivel nacional unidades de *Shanti Sena*, ante las masacres entre hinduistas y musulmanes; sin embargo esa reunión nunca se hizo debido a que murió dos días antes.²⁹

²⁶ M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, p. 440.

²⁷ Los parsis eran una comunidad descendiente de iraníes de religión zoroástrica, expulsados en la Edad Media por los musulmanes hacia la costa occidental de la India. Algunos de sus miembros eran importantes empresarios e industriales hindúes.

²⁸ En 1933, después de salir de la cárcel, Gandhi había establecido su nuevo *ashram* en la aldea de Sevagram, en el centro de la India cerca de Wardha y Nagpur. El anterior *ashram*, situado en Sabarmati cerca de Ahmedabad en la costa occidental, lo entregó a un grupo de *harijans*.

²⁹ Vinoba intentó organizar los primeros núcleos de *Shanti Sena* en 1957, pero no fue sino hasta 1960, con J. P. Narayan, cuando se logró formalizar el proyecto. El voluntariado de este ejército no-violento se llamaba *Shanti Senik* y debía cumplir tres requisitos: no tener miedo, no sentir enemistad hacia otros, no ser parcial en el conflicto. Existe un

Otro grupo de activistas, muy entremezclado con los anteriores, era el de las "brigadas de paz", encargadas de mantener el orden en las comunidades aldeanas aun a costa de sus vidas.³⁰

Existían también los llamados "activistas de aldea",³¹ quienes eran enviados a vivir en las aldeas en las mismas condiciones que los habitantes locales y servían a los campesinos, constituyendo especies de puentes de paz de la ciudad y su cultura con ellos, ya que eran dos realidades muy diferentes, contrastantes y a veces hostiles entre sí; promovían desde la higiene hasta la organización. Ellos, que muchas veces eran estudiantes voluntarios, se encargaban de la educación política de los adultos, para quienes "traducirán en su lengua materna cualquier novedad que puedan aprender, y la comunicarán en sus giras semanales".³²

De esta manera se fueron creando diversos equipos de voluntarios dedicados a difundir, organizar y profundizar con las comunidades en el sentido de las acciones de la no-violencia y de por qué se debía desobedecer las leyes injustas y, así, evitar la reproducción de ciertas injusticias y violencias. Esta tarea fue central para el salto de calidad que significó el liderazgo gandhiano en la dirección del Congreso: extender la lucha nacionalista a las masas e involucrarlas en las acciones no-violentas. Asimis-

comité nacional hindú de los *Shanti Sena*, pero cada unidad es autónoma. En su organización para la intervención desarrollan cinco tipos de grupos: 1) un pequeño grupo para encontrarse con los líderes de las partes en lucha; 2) un grupo más grande para intervenir directamente en la situación de conflicto; 3) un grupo que trabaja contra los rumores o malos entendidos y entre la población en general; 4) un grupo que busca crear espacios de reconciliación; 5) un grupo que ayuda en la asistencia social y la reconstrucción. *Cfr.* N. Desai, "Lo sviluppo...", en *Azione Nonviolenta*.

³⁰ *Cfr.* M. Gandhi, *Villaggio e...*, pp. 165-91.

³¹ Todas estas formas de activistas sociales que iban a las aldeas a compartir sus conocimientos y difundir la no-violencia entre los campesinos, así como a aprender de ellos, tenían una cierta similitud con las campañas, sobre todo en 1874, de los jóvenes y estudiantes rusos del movimiento populista radical (*narodnykis*) del siglo XIX, mezcla de socialismo y anarquismo, que también se lanzaron masivamente al medio rural para aprender y enseñar a las masas campesinas. *Cfr.* I. Berlin, "Introduction", en F. Venturi, *Roots of Revolución...*, pp. x-xiv.

³² M. Gandhi, "Programma Costruttivo...", en E. Butturini, *op. di.*, p. 211.

mo, en las semanas previas a las grandes movilizaciones iban brigadas a las aldeas que serían atravesadas en el trayecto de la marcha para explicar a los campesinos los motivos y buscar su adhesión; se tomaba así en consideración un elemento clave de la acción, es decir, tejer una importante franja de aliados o simpatizantes de la causa, que luego servirán de sostenes en diferentes niveles. Por medio de un voluntariado especializado se iba construyendo una base social cada vez más amplia de simpatías, apoyo o compromiso directo en la lucha no-violenta.³³

Pero no se piense que sólo se trataba de actividades para una élite entrenada especialmente, ya que sus acciones involucraban a grandes masas con todo tipo de características: "incluso un hombre físicamente débil es capaz de ofrecer resistencia pasiva. Lo pueden hacer tanto un hombre como millones de hombres [...] Sólo es necesario el control de la mente".³⁴

Sin embargo, Gandhi no sólo trabajaba en la construcción de la identidad de los suyos, sino también en la identidad del adversario. Otra característica de la acción gandhiana consistía en llevar la lucha social en ocasiones al territorio del opresor, y concientizar allí a sus bases de apoyo populares. Eso hizo precisamente en su viaje a Londres, donde estuvo del 12 de septiembre al 5 de diciembre de 1931 para asistir como único representante del Congreso a la Segunda Conferencia de la Mesa Redonda para tratar la autonomía de la India, viviendo y conviviendo constantemente con la población inglesa pobre, explicándoles las razones de sus luchas en la India y los motivos por los que les afectaban a ellos.³⁵

³³ "Una opinión pública consciente e inteligente es el arma más poderosa del *satyagrahi*" (M. Gandhi, *Teoría e pratica...*, p. 154). Gandhi decía que todo partidario de la no-violencia debería siempre estar en alguna de estas situaciones: "1. En prisión o en una situación análoga; o 2. Comprometido en la desobediencia civil; o 3. Bajo instrucciones, trabajar en la rueca o en otra tarea constructiva que hiciera avanzar la independencia" (J. M. Muller, *op. cit.*, p. 73).

³⁴ M. Gandhi, *Hind Swaraj...*, cap. XVII.

³⁵ Gandhi insistió en hablar con los obreros del Lancashire, afectados por el boicot a las telas inglesas, y para ello se hospedó en la casa de uno afectado. Allí tuvieron lugar los encuentros con otros obreros, quienes "en vez de vituperarlo, [lo] escucharon [...] con mucho respeto, lo entendieron y le demostraron cariño" (J. Robert, "Gandhi y...", en *Ixtus*, p. 55).

Además de una gran movilización **pública** humana informativa oral, Gandhi utilizaba otro instrumento con mucha tenacidad: la prensa. Sea en Sudáfrica, con el *Indian Opinion*, o en la India, con el *Harijan*, el *Navajivan* y el *Young India*, él dirigió y fundó periódicos en los cuales escribía constantemente y que llegaban a toda la población en lenguas locales, logrando así explicarse mejor y tener más adhesiones a la causa,³⁶ a la vez que los usó como medio de difusión permanente del *satyagraha*. Asimismo, cultivaba con igual perseverancia su correspondencia privada con todo el mundo, ampliando con ello el número de aliados. Estaba así en constante diálogo —directo o indirecto— a varios niveles simultáneamente, tenía un oído muy cerca del sentir popular, hacia que también el pueblo escuchase su propio sentir con claridad, y lo mismo desarrollaba hacia afuera de las fronteras nacionales. A las acciones les imprimía también un fuerte carácter público, movilizando a la prensa nacional e internacional, siendo ésta una característica central de la no-violencia activa: avisar antes al adversario lo que se iba a realizar, evitando en lo posible todo lo que fuera secreto u oculto. A la vez se iba creando una importante opinión pública sobre el tema.

Observamos cómo la desobediencia civil para Gandhi se caracterizaba primero por situar la confrontación en el plano de lo moral, a partir de un cuestionamiento del orden legal, por encima del cual se situaba la legitimidad de la demanda y de la obediencia a la propia conciencia como un derecho de cada ciudadano. Esto buscaba producir un desarme en el *otro*

³⁶ Los principales periódicos que Gandhi fundó o donde escribió constantemente fueron: el semanario *Indian Opinion*, fundado por Gandhi en Sudáfrica en 1903, el cual continuó saliendo bajo la dirección de su hijo Manilal, aun después de su partida de allí en 1915; el semanario en gujarati *Navajivan* (Nueva Vía) que apareció en septiembre de 1919 y el semanario en inglés *Young India* que también empezó a dirigir en octubre de 1919, ambos —editados en Ahmedabad— salieron pocos meses después de la suspensión del primer *satyagraha* en 1919 al constatar que las masas necesitaban más preparación para las acciones de desobediencia civil; el semanario *Harijan*, que sustituyó al *Young India*, apareció el 11 de febrero de 1933, tuvo una interrupción de 1942 a 1946 y acabó en 1951. Estos periódicos en la India llegaron a editar hasta cuarenta mil ejemplares cada uno. Cfr. G. Pontara, "El pensiero ético...", en M. K. Gandhi, *Teoria e pratica...*, p. XIV; M. Gandhi, *Mis experiencias con...*, pp. 442-445.

y la instalación de una dualidad de poder en cierto territorio por el mayor tiempo posible, intentando que el liderazgo del movimiento fuera lo suficientemente flexible como para romper la fragilidad que significaba centrarse en un solo individuo. Asimismo, para que lo anterior prosperase era importante la tarea de construcción física, moral, intelectual y espiritual de los activistas y de las masas, para lo cual se hacía imprescindible una constante fusión y comunicación.

Por un puñado de sal

Con el fin de hacer más observables varios de los elementos constituyentes de las campañas de desobediencia civil gandhiana, nos parece oportuno intentar desentrañar alguna exemplificación de estas acciones. Para ello escogimos la Marcha de la Sal (12 de marzo-5 de abril de 1930), por su gran significación, ruptura radical con el dominio inglés y complejidad que la envuelve.

A finales de los años veinte crecían en la lucha independentista hindú las tendencias hacia una solución violenta del conflicto con los ingleses: Subhas Bose en Bengala proponía "sangre a cambio de libertad" mientras reclutaba a muchos partidarios; Jawaharlal Nehru promulgaba su lema de "Independencia Ahora". Gandhi intervino en estas tensiones que llevaban a la guerra convenciendo al Congreso de poner el plazo de un año (hasta el 13 de diciembre de 1929) a los ingleses para el otorgamiento de la independencia. En diciembre de 1929, en una histórica reunión del Congreso en Lahore, bajo la presidencia de Nehru y la guía de Gandhi, se acordó que el *swaraj* significaría ahora la "independencia total" de la India.³⁷ El 26 de enero de 1930 se celebró con fervor, a instancias del Congre-

³⁷ Es importante considerar, como en muchos otros procesos históricos mundiales, la forma en que se fue desarrollando en la concepción de Gandhi el tema de la independencia. Se aprecia cómo ésta fue la resultante de un proceso reflexivo que en 1918 quería, al igual que la mayoría de los nacionalistas, que la India tuviera la condición política de Canadá, Australia o Nueva Zelanda, y en cambio en 1929 ya no tenían dudas acerca del destino independiente total de su país. Cfr. L. Fischer, *op. cit.*, pp. 96,153-165.

so, en todo el *país* el "Día de la Independencia", en una afirmación positiva de que ya eran independientes.

Así, al comenzar el año de 1930, después de largos momentos de inactividad ante la duda de qué hacer, y mientras el mundo occidental atravesaba la gran depresión económica del 29 con consecuencias desastrosas para el campesinado hindú, Gandhi, tras prolongada reflexión,³⁸ decidió desde su *ashram* de Sabarmati convocar a una campaña de desobediencia civil más determinante que las anteriores —con plena conciencia de la posibilidad de peligrosos desbordes violentos—, a partir de un símbolo muy fuerte en la cultura hindú y el dominio inglés: la sal,³⁹ cuyo monopolio de extracción, y también de venta, pertenecía legalmente a los ingleses (Salt Acts). Nadie más en la India podía producir este mineral tan indispensable para la vida humana, y que además era parte del propio territorio.

Publicó un manifiesto nacional el mismo 26 de enero donde

comprendía de manera impresionante las miserias nacionales y exigía la disminución de los impuestos, la supresión del impuesto sobre la sal, la reducción de los gastos militares y de los sueldos de los funcionarios, aranceles proteccionistas, la devaluación de la rupia y la liberación de los presos políticos".⁴⁰

Anunció también esta idea al comité ejecutivo del Congreso el 15 de febrero: era la señal que el pueblo hindú esperaba. Otro dato significativo: de los 800 millones de dólares que los ingleses recababan anualmente de impuestos en la India, 25 millones provenían del monopolio de la sal,⁴¹

³⁸ Gandhi, veinte años antes, en el *Hind Swaraj*, ya apuntaba al tema de sal para la desobediencia civil.

³⁹ Gandhi "personalmente no había usado sal durante seis años" (L. Fischer, op. cit., p. 161).

⁴⁰ L. Bianco, op. Cit., p. 31.

⁴¹ M. Gandhi, *Teoria e pratica...*, p. 384. El impuesto además había sido duplicado arbitrariamente en 1923 (L Bianco, op. cit., p. 32).

que representaba entonces un porcentaje muy alto de lo que los ingleses absorbían de la economía hindú.

La sal tenía un doble significado para la cultura hindú y en su efecto práctico en la aplicación de esa ley: al interior del pueblo hindú en su dignidad —le era expropiado un instrumento clave para su sobrevivencia— y en su economía —pagaba mucho por algo que le pertenecía "como el aire"—; y al interior del dominio británico, la sal era una importante fuente de ingresos económicos y de supremacía política. Escribió Gandhi el 27 de febrero en el *Young India*:

Al lado del aire y del agua, la sal es tal vez la más grande necesidad de la vida. Es el único condimento del pobre [...] Por consecuencia, dicho impuesto [británico] constituye la tasa más inhumana que el ingenio humano pueda imaginar [...] La consecuencia necesaria del monopolio de la sal ha sido la destrucción, o sea el cierre de talleres en los miles de sitios donde los pobres elaboraban su propia sal [...] La ilegalidad es que un gobierno roba la sal del pueblo y le hace pagar muy caro el artículo que le robó. El pueblo, cuando sea consciente de su poder, tendrá el derecho de tomar posesión de lo que le pertenece.⁴²

El impuesto sobre la sal afectaba sobre todo a los más pobres, pues este ingrediente era fundamental en la sencilla economía doméstica ya que servía para guisar, conservar el alimento y curar.

De las campañas de desobediencia civil de inicios de los años veinte, Gandhi había extraído la lección de que en estas acciones, es indispensable una preparación previa así como un fuerte compromiso —un voto— para no salirse de los límites de la no-violencia, por lo que para esta marcha él escogió una serie de voluntarios entrenados al respecto, mismos que ayudarían a mantener con mucha autodisciplina a las masas que se adhirieran. Así, después de largas recorridos informativos de los activistas no-violentos en las aldeas, escribió una carta al virrey Irwin (2 de marzo): definía al gobierno británico como "una calamidad" por haber empobreci-

⁴² J. M. Muller, op. cit., p. 72.

do y explotado a los millones de hindúes, por reducirlos políticamente a siervos, por socavar los cimientos de la cultura autóctona; analizaba también que el impuesto sobre la sal equivalía para el campesino a tres días de su ingreso anual, y que éste era el que más sal consumía por su desgaste físico bajo el sol.⁴³ Al ver que esta misiva no surtió un efecto positivo en el virrey, Gandhi decidió realizar del 12 de marzo al 5 de abril de 1930 —25 días— una marcha de aproximadamente 400 kilómetros, de Ahmedabad, hacia el suroeste, hasta la ciudad costera de Dandi, sobre el mar Arábigo, al norte de Bombay. La larga caminata fue iniciada por Gandhi —de 61 años— con algunos *satyagrahis* (78), desde el *ashram* de *Sabarmati* en la temprana mañana, y en el camino se les fue uniendo mucha gente, hasta llegar una multitud al mar. La prensa internacional, sobre todo la europea, siguió día por día las actividades de la marcha, muchas veces para criticarla acremente; en cada aldea que atravesaban —donde siempre había mucho fervor en la acogida— se realizaban enormes mítines político-religiosos y una gran propaganda en favor de la desobediencia civil, junto a una explicación de ésta. Se predicaba con el ejemplo: la propia corporalidad constituía un camino e imitación para otros.

Ante decenas de miles de hindúes en Surat, Gandhi alegaba el primero de abril contra la "ley inhumana y diabólica" de la sal, en favor de violar las leyes injustas "una después de la otra durante cada día", lo que haría que el Imperio no pudiera seguir funcionando ni que quisiera traer más tropas de Inglaterra. Al rechazar los hindúes cooperar con los ingleses, éstos quedarían paralizados y la independencia se logaría rápidamente; ésa era la estrategia de la lucha independentista. Y Gandhi culminaba señalando que

si realmente existe un verdadero despertar de las masas, los que no están comprometidos con la desobediencia civil deben trabajar en un servicio a nivel nacional e incitar a otros a realizar lo mismo, que ellos se ocupen del hilado, de la organización de piquetes para el boicot del alcohol y del opio,

⁴³ L. Fischer, *op. cit.*, pp. 157-158; Cfr., M. Muller, *op. cit.*, pp. 76-81.

del rechazo a la importación de telas extranjeras, del saneamiento de las aldeas o de la ayuda a las familias de los resistentes civiles presos.⁴⁴

Resulta interesante considerar también que durante la marcha Gandhi publicó artículos en el *Young India*. En uno del 27 de marzo defendió la desobediencia civil como algo dentro de las enseñanzas de Jesús, usando las palabras de éste a sus discípulos acerca de "dar al César lo que es del César"; no olvidemos que en este periódico escribía en inglés y que la población sajona de la península y parte de la élite hindú eran cristianas en su mayoría, por lo que mantenía así una interlocución con ellos.⁴⁵

En Dandi, el Mahatma y la multitud se bañaron a temprana hora, tomaron el agua, la fusionaron con fuego y extrajeron allí mismo la sal, para posteriormente venderla por todos lados. En ese gesto se reafirma, a partir de la violación de la ley inhumana del monopolio y soportando la posterior represión violenta inglesa, el derecho hindú a su propia identidad y autodeterminación. La ley de la sal, en palabras del propio Gandhi, podía ser violada de tres maneras: fabricándola, poseyéndola y vendiéndola de contrabando o comprándola.

Inmediatamente Gandhi envió dos mensajes al exterior: uno al mundo, pidiéndole "su simpatía en esta batalla del derecho contra la fuerza"; otro a Estados Unidos:

Sé que tengo innumerables amigos en América, que simpatizan profundamente con esta lucha, pero la pura simpatía no me ayuda en nada. Por lo tanto, necesito la expresión concreta de la opinión pública en favor del derecho inherente de la India a su independencia, y de la completa aprobación de los medios no-violentos adoptados por el Congreso Nacional Hindú.⁴⁶

⁴⁴ J. M. Muller, *op. cit.*, p. 93. En su *Programa Constructivo de la India*, Gandhi dedicó un entero apartado (3º) a las "Prohibiciones", y dentro de él catalogó como "maldiciones" para el país al alcohol y al opio.

⁴⁵ J. M. Muller, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 94.

Al pueblo hindú dirigió también un mensaje muy importante el 9 de abril, que resumía los ideales y métodos de su lucha, exhortándolos a mantener el espíritu no-violento y dar así un ejemplo al mundo entero:

Hoy día, todo el honor de la India está simbolizado en un puñado de sal en las manos de los resistentes no-violentos [...] Que cada aldea vaya a buscar o fabrique sal de contrabando. Nuestras hermanas deberán organizar piquetes delante de los negocios de alcohol, de los laboratorios de opio y las tiendas de comerciantes de tejido extranjero. En cada hogar, los jóvenes y los ancianos deberán trabajar en la rueca y producir cada día hilo para el tejido. El tejido extranjero deberá ser quemado. Los hinduistas deberán poner fin a la intocabilidad. Los hinduistas, los musulmanes, los sikhs, los parsis y los cristianos deberán unirse todos cordialmente. Que la mayoría se contente con lo que quede después que las minorías hayan sido satisfechas. Que los estudiantes abandonen las escuelas y los colegios del gobierno, que quienes estén al servicio del gobierno renuncien a su cargo y se consagren al servicio del pueblo, y veremos que la independencia total vendrá a golpear a nuestra puerta.⁴⁷

Vemos aquí cómo esta marcha era parte de una estrategia mucho más grande, encaminada a la instalación de una cultura en el pueblo con el fin de construir desde los medios de la lucha un nuevo orden social.

Al día siguiente, en el *Young India*, dirigió un mensaje especial a las mujeres hindúes, cuya contribución en esta "guerra no-violenta [...] deberá ser bien mayor que la de los hombres [...] Si por fuerza entendemos la fuerza moral, entonces las mujeres son infinitamente superiores al hombre".⁴⁸ Ellas debían dedicarse especialmente a los boicots del alcohol, las drogas y los tejidos extranjeros, y Gandhi las instruyó especialmente: se necesitaban un mínimo de diez mujeres voluntarias para un piquete de boicot delante de un negocio; tratarían de convencer al propietario de dejar de vender ese producto; si éste se negaba, permanecerían en la

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 97-98.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 97-98, 100-101. Gandhi en su *Programa Constructivo de la India* dedicó un apartado a las "Mujeres" y su fuerza para el *satyagraha*.

entrada del local dejando libre el tránsito pero interpelando a los compradores; tendrían pancartas exhortando a la gente para no comprar esos productos, sin usar ninguna forma de coerción e impidiendo la intervención de los hombres; de preferencia las voluntarias llevarían uniforme y cantarían cantos apropiados, sin caer en insultos u ofensas; el llamado debería dirigirse siempre a la razón y al corazón, nunca al miedo a la violencia; nunca los hombres bloquearían la circulación aunque sí deberían hacer en las cercanías propaganda a favor de la causa, y ayudarían también a organizar marchas de las mujeres; habría una red de organizaciones para sostener esos grupos de piqueteras y para elaborar nuevos mensajes y propaganda; finalmente, se llevaría una contabilidad muy precisa acerca de todas las entradas y gastos.⁴⁹

Así Gandhi, durante los primeros días de la campaña de desobediencia civil más importante que emprendió hasta entonces, y con el objetivo más sensible hacia el adversario inglés y el orden económico-legal internacional, se había dirigido ya a una amplia gama de sectores solicitándoles su apoyo: a los ciudadanos del mundo y en particular de Estados Unidos —principal potencia rival de Inglaterra—, a los ingleses en la India, al pueblo hindú y en particular a las mujeres, previéndolas como una reserva moral y física estratégica ante la posible represión y encarcelamiento hacia los hombres. Se situó en el plano real de una confrontación frontal de gran envergadura, pues en época de neocolonialismos y reestructuración de imperialismos el ejemplo de resistencia y revertimiento del orden colonial político-económico que estaba dando la India era intolerable y muy fácil de expandir, ya que en casi todo el resto del mundo las potencias expropiaban de diferentes maneras las principales materias primas locales.

Se desencadenó entonces un nuevo proceso de muy alta intensidad en la lucha no-violenta de la India y también con actos de violencia por ambas partes. Inmediatamente millones de personas empezaron a movilizarse en diferentes formas alrededor de todo el país. No solamente se unieron a la marcha o empezaron a producir y vender sal de manera autónoma en

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 106-07.

otros lados, sino que se dio una gran diversificación en el carácter de las acciones: huelgas, boicots, rechazos a pagar impuestos, a recibir cargos públicos, manifestaciones de todo tipo. O sea, a partir del símbolo de la impugnación al monopolio inglés de la sal se fue creando un movimiento de desobediencia civil nacional de una envergadura notable tanto en la multiplicidad de sus expresiones como en la cantidad de sus adherentes.

La primera reacción inglesa a la Marcha de la Sal, azuzada también por parte de la prensa y los poderes internacionales, consistió en dictar una ley de censura de prensa y desencadenar una ola de arrestos: a Gandhi (5 de mayo) y a mucha gente alrededor suyo (Nehru el 14 de abril, Abdul Ghaffar Khan el 24 de abril, Abbas Tyabji el 13 de mayo); se dio entonces otra de las características de la desobediencia civil no-violenta: llenar las cárceles hasta desbordarlas y así invertir el problema creándole una dificultad seria al opresor; comentaba Gandhi cómo "el arresto es un hecho normal para la vida de un no-colaborador".⁵⁰ El 20 de mayo Gandhi declaró a un corresponsal del *Daily Herald*: "Nosotros llenaremos todas las cárceles de la India con los resistentes civiles y con los que desobedezcan las leyes sobre la sal, y, con nuestra oposición, haremos imposible la administración del país".⁵¹

El 4 de mayo, un día antes de su encarcelamiento, Gandhi escribió al virrey inglés una carta que no alcanzó a llegarle, criticándolo por la repre-

⁵⁰ M. Gandhi, *Teoria e pratica...*, p. 181. Esto ya se había manifestado desde la lucha en Sudáfrica, donde "en cierto momento, de los trece mil hombres, mujeres y niños de ascendencia hindú del Transvaal, dos mil quinientos —20%— estaban en la cárcel" (L. Fischer, *op. cu.*, p. 69). Destaca cómo en ocasiones Gandhi mismo se sometía gustosamente en los tribunales a las penas de cárcel por violar deliberadamente la ley, lo que irritaba profundamente y ponía en situación difícil por la impopularidad de la medida a los jefes ingleses, desde el mismo general Smuts en Sudáfrica, quien señalaba cómo Gandhi puso de manifiesto una nueva técnica: "su método consistía en violar deliberadamente la ley y en organizar con sus adeptos un movimiento masivo... [logrando] un período de descanso y silencio en la cárcel" (L. Fischer, *op. cit.*, p. 80). El Mahatma pasó en total más de seis años en la cárcel. También el movimiento no-violento de Martin Luther King usaba una táctica similar.

⁵¹ J. M. Muller, *op. cit.*, p. 126. En ese año de 1930 fueron a la cárcel unas 100 mil personas (P. Spear, *op. cit.*, p. 248).

sión, por su creencia que la no-violencia necesariamente acabara en violencia, y porque lo que él realmente buscaba era llevar la lucha al terreno de la violencia que los ingleses podían comprender y sabían cómo tratar. El día siguiente al arresto de Gandhi fue declarado por el pueblo hindú como una "Jornada de Duelo", y se sucedieron por varios días manifestaciones masivas violentas del pueblo muy reprimidas por los ingleses.

Sin embargo, la mejor prueba del involucramiento popular masivo en esta acción contra el monopolio de la sal, y que no dependía sólo de sus líderes, es que en las ciudades, en las comunidades y en las aldeas de todo el país siguieron organizándose rápidamente protestas, y durante un año de manera masiva la gente no paró de recoger sal del océano, de ocupar no-violentamente depósitos de sal enfrentándose a severos cordones policiales,⁵² de boicotear impuestos y productos extranjeros o de manifestarse en muy diversas formas. El Congreso seguía dirigiendo el movimiento con continuos cambios en el liderazgo (Nehru, Gandhi, Tyabji, Naidu), ya que los ingleses arrestaron y reprimieron con dureza a miles de hindúes. El 30 de junio, el virrey declaró ilegal al comité ejecutivo del Congreso y arrestó a su presidente Molital Nehru.

Incluso llegaron a presentarse casos de resistencia dentro del propio ejército inglés, como en la toma de las salinas gubernamentales de Wadala —cerca de Bombay—, en la que policías hindúes se negaron a reprimir a la muchedumbre y se sentaron en tierra como espectadores, dejando el trabajo sucio a los sargentos europeos (25 de mayo de 1930).

Gandhi, por su parte, aprovechó este tiempo para la reflexión. Escribió 15 cartas desde la cárcel de Yeravda, dirigidas a la gente de su *ashram* y al país, acerca sobre todo de la vida espiritual y los caminos del *ahimsa* y el *satya*, del combate contra los "enemigos interiores", de la humanización

⁵² Tal vez el episodio más conocido al respecto fue el del 21 de mayo de 1930 en Dharasana, donde 2000 voluntarios hindúes, bajo el mando de Manilal, hijo de Gandhi, y Sarajini Naidu, presidenta del Congreso, fueron reprimidos violentamente a golpes de bastón por la policía, unos detrás de otros en filas sucesivas en medio de un silencio completo y sin siquiera levantar un brazo para defenderse. Hubo dos muertos y 300 heridos. Cfr. J. M. Muller, *op. cit.*, pp. 126-127.

del adversario y la amistad con el mundo entero, de la "paciencia infinita" que necesita el camino de la no-violencia, de la audacia como una de las "primeras virtudes del ser humano fuerte", de la importancia de superar el miedo, de la necesidad de pasar de ejercer roles de "propietarios" a los de "depositarios" y "servidores".

A finales del año de 1930 (12 de noviembre), sin mayor suceso, se efectuó la Primera Conferencia de la Mesa Redonda en Londres sin participantes del Congreso —quienes pedían la independencia total—, y sólo con líderes hindúes moderados, donde se reconoció la necesidad de conceder la autonomía a la India.

El movimiento de desobediencia civil y no-cooperación fue también exitoso a finales de 1930: la mayoría de los comercios rechazaron vender mercancías importadas, las importaciones de telas de algodón disminuyeron en dos tercios respecto al año anterior, la producción de tela hindú hilada y tejida a mano aumentó en 70%. Los ingleses decidieron, por tanto, liberar sin condiciones a Gandhi y al comité ejecutivo del Congreso el 26 de enero de 1931. Gandhi pidió también la liberación de todos los resistentes civiles y reclamó una investigación imparcial a fondo sobre los abusos cometidos por la policía, a lo que los ingleses se negaron. Él respondió: "Soy un hombre de paz. Pero las circunstancias han hecho de mi vida una lucha. Sin embargo, removeré cielo y tierra para alcanzar la paz".⁵³

Gandhi planteó al virrey seis condiciones para detener la campaña no-violenta: amnistía general, cese a la represión, restitución de los bienes confiscados a los hindúes, reintegro de los funcionarios gubernamentales castigados por motivos políticos, libertad a los hindúes para fabricar sal y organizar boicoteos al alcohol y a las telas extranjeras, y una investigación imparcial sobre los excesos represivos. Finalmente, después de muchos intentos de mediación, el 5 de marzo de 1931 se firmó un pacto en Delhi (Gandhi-Irwin) con los ingleses, donde éstos reconocieron el derecho de extraer sal a las poblaciones costeras, liberaron a los presos y devolvieron algunos bienes confiscados a los activistas hindúes; pero la abrogación de la ley monopólica y la investigación acerca de la represión inglesa no se

⁵³ *Ibidem*, pp. 144-145.

dieron. Esta campaña de desobediencia civil, articulada en múltiples etapas y acciones, fue uno de los puntos de inflexión clave para la posterior concesión de la independencia de la India.

Aquí hay también un hecho interesante y sugerente para la reflexión acerca de la desobediencia civil: muchos activistas hindúes criticaron fuertemente a Gandhi por haber aceptado un pacto con muy pocas concesiones a las demandas independentistas nacionalistas, surgido después de una muy intensa campaña de desobediencia civil masiva nacional que puso en serias dificultades al gobierno inglés. Decían que Gandhi confiaba demasiado en la palabra de los ingleses y que se habían obtenido muy pocas ventajas respecto a la situación anterior a la movilización. Destaca aquí una característica saliente en Gandhi consistente a su realismo político: la percepción del adversario en cuanto a lo que podía en ese momento conceder, la confianza en él y el deseo de evitar que la lucha se encaminase hacia extremismos irreconciliables. Él en realidad confiaba en que los ingleses se hubieran percatado de la determinación del pueblo hindú, y así entendido que deberían ceder paulatinamente a sus peticiones; a la vez los hindúes habían ganado en la recuperación de su dignidad y en la conciencia de su fuerza y determinación. La radicalidad la iría dando el proceso real de la lucha y no sólo el proceso ideológico.

Entre los principios más complejos y profundos que nos deja la vida y la acción de Mohandas Gandhi junto a su pueblo están los de su visión acerca de un proceso de lucha social como: *a*) un muy largo proceso —de interacción entre lo deseable y lo posible— donde se van sumando pequeñas concesiones; *b*) un espacio en que se aumenta lentamente la toma de conciencia de las masas y la dirigencia; *c*) donde no se puede obtener siempre en forma inmediata lo deseable sin destruir la identidad humana del otro; *d*) y se debe mantener una "firmeza permanente" en todo momento.

Resultan muy significativas las palabras de Gandhi en un gigantesco mitin en Bombay (17 de marzo de 1931), poco después de la firma del Pacto de Delhi al intentar explicarlo:

Durante doce meses, nosotros hemos desarrollado una mentalidad de guerra, hemos pensado en la guerra, hemos hablado de la guerra y de nada más.

Ahora, debemos cantar con un aire completamente diferente. Para algunos de nosotros, yo sé que la sola mención de la palabra 'tregua' hace estremecer sus cuerpos. Es porque no hemos hecho más que pensar en la guerra y hemos creído que ningún compromiso era posible. Pero ésa no es una posición conveniente para un verdadero no-violento. Este, en tanto que está siempre pronto para luchar, debe igualmente desear con ardor la paz. Debe acoger toda ocasión honrosa de hacer la *paz*. El comité ejecutivo del Congreso vio que se presentaba una ocasión de este tipo y la aprovechó [...] El acuerdo es evidentemente provisorio. Pero se necesita un cambio en nuestro método de trabajo. Mientras que la desobediencia civil, el encarcelamiento o la acción directa fueron el método a seguir antes del acuerdo, en adelante se deberá seguir el camino de la discusión y la negociación.⁵⁴

Como vimos, esta marcha inauguró una campaña de desobediencia civil que buscaba la "independencia total" de la India, y duró cuatro años: del 12 de marzo de 1930, cuando Gandhi inició la larga marcha para violar la ley inglesa acerca del monopolio de la sal, al 7 de abril de 1934, en que declaró terminada la campaña. Podemos distinguir en estos años tres períodos: *a*) del 12 de marzo de 1930 al 4 de marzo de 1931, día en que se firmó el tratado Gandhi-Irwin e inició una "tregua" con los ingleses; *b*) del 4 de marzo de 1931 al 3 de enero de 1932, cuando Gandhi, después de asistir en Londres a la Conferencia de la Mesa Redonda para discutir la futura constitución de la India y constatar el rechazo británico a hacer concesiones a la India, decidió recomenzar la campaña de desobediencia civil; y *c*) del 3 de enero de 1932 al 7 de abril de 1934, cuando se desarrolló nuevamente la campaña.⁵⁵ En este subcapítulo, que se proponía exemplificar el proceso constitutivo de una acción de desobediencia civil gandhiana relevante, hemos desarrollado a fondo la primera etapa de este proceso, misma donde se desencadenó y alcanzó su mayor intensidad dicha campaña nacional.

Vemos así que esta exemplar acción de desobediencia civil no sólo duró los poco más de veinte días de caminata hacia el mar de Dandi, sino que

⁵⁴ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 24-25.

implicó toda una preparación anterior del pueblo tanto en las aldeas donde pasaría esta marcha como en las de toda la India para adherirse al movimiento, así como la elección —como objetivo de la acción— de un símbolo concreto del dominio exterior que todos compartieran y rechazaran (el monopolio de la sal), la implementación de una larga y variada campaña de desobediencia civil a nivel nacional por más de un año, la capacidad de seguir y mantener esta campaña aun si los líderes —Gandhi entre ellos—, los cuales fueron arrestados y, finalmente, la firma de un pacto con los ingleses para poner fin a esa campaña nacional.

Fijémonos entonces en la complejidad de la caracterización de esta acción de desobediencia civil —algo válido para la reflexión de cualquier otro hecho de lucha social—. En ella se tomaron en cuenta las formas de construcción de la acción de masas desde el aspecto organizativo hasta el moral, lo que permitió el desarrollo de una acción social con estas características: *a*) su larga duración en el tiempo (continuidad) y en el espacio (todo el territorio nacional); *b*) el involucramiento de todas las clases y castas sociales del país; *c*) plantearle un objetivo alcanzable que parte de un universo simbólico sencillo y profundo (la sal), capaz de ser entendido por todos pues nace de su cultura y realidad cotidiana; *d*) mantener la tendencia creciente en la conflictividad de la confrontación aun sin tener un liderazgo centralizado fuerte y único nacional; *e*) a pesar de que algunos líderes recibieron un fuerte castigo ejemplar del poder, no decayó la moral del pueblo quien, al contrario, intensificó su accionar; *f*) cada vez crece el número de adeptos con lo que se logró incrementar el círculo de aliados en la acción; *g*) se respondió no-violentamente sólo con armas morales a la agresión física sufrida por el uso de armas materiales y morales de parte del principal ejército existente entonces en el mundo; *h*) se constató que las acciones de desobediencia civil necesitan preparación y claridad en su método y objetivos, para que no se reviertan en sus efectos y no se cree un caos violento incontrolable; *i*) aumentó así notablemente la autoestima y la capacidad de resistencia y sacrificio del pueblo hindú en su lucha de independencia; *j*) se tomó en cuenta el "principio de realidad" en el acuerdo final, sabiendo que una lucha social es un largo proceso para ir haciendo cada vez más amplio el espectro de la realización de "lo

possible" —sin destruir ni perder la confianza en el adversario para ello— y acercarlo a "lo deseable"; *k) se ganó credibilidad en sectores de la opinión pública internacional; l) los ingleses tomaron conciencia de que era irreversible un proceso de concesión de mayores libertades para la India.*